



فیض سُبْحانی

شرح اردو

حُسَّائی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکر وڈوی

استاذ حدیث و تفسیر دارالعلوم ، دیوبند

مکمل

تدبی کتب خانہ

مقابل آرام باغ - کراچی ۷۷

فیضِ سُبحانی

شرح اردو

☆ حُسَّامی ☆

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکر و ڈوی
استاذِ حدیث و تفسیر دارالعلوم ، دیوبند

جلد دوم

تقدیمی کتب خانہ - آرام باغ - کراچی ۱

عنوانات

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۱۲۲	شرط کا بیان	۴	اجماع کی تعریف
۱۳۱	علامت کا بیان	۵	اجماع حجت شرعی ہے یا نہیں
۱۳۳	عقل علت موجبہ ہے یا نہیں	۷	اجماع کا رکن دو قسم پر ہے
۱۳۹	اہمیت کا بیان	۸	اجماع کن لوگوں کا معتبر ہے
۱۴۲	اہمیت ادار کی دو قسمیں ہیں	۱۲	انفراد اجماع کیلئے علماء کی قلت یا کثرت کا اعتبار نہیں ہے
۱۴۹	امور معتبرہ علی الاہمیت کا بیان	۱۵	اجماع کے مراتب متفاوت ہیں
۱۵۲	صغر کا بیان	۱۸	صحابہ کے اجماع کو بعد کے لوگوں کی طرف منتقل کرنے کی کیفیت کا بیان
۱۵۵	عتہ کا بیان	۱۹	قیاس حجت شرعی ہے یا نہیں
۱۵۸	نسیان کا بیان	۲۱	قیاس کی تعریف
۱۵۹	نہند کا بیان	۲۳	قیاس کی شرطیں
۱۶۱	بے ہوشی کا بیان	۲۶	قیاس کی شرطوں پر تفریعات
۱۶۲	رقت کا بیان	۳۱	صحت قیاس کی چوتھی شرط
۱۸۰	مرض کا بیان	۳۲	واما خصصا العقل سے ایک سوال مقدر کا جواب
۱۸۶	حیض و نفاس کا بیان	۳۴	و کذا لک جواز الابدال سے ایک مسئلے کا سوال مقدر کا جواب
۱۸۷	موت کا بیان	۳۷	بطور نظیر سوالات مقدرہ کے جوابات
۱۹۷	جہل کا بیان	۴۲	قیاس کا رکن
۲۰۸	سکر کا بیان	۵۱	تقدیم قیاس علی الاستحسان کا بیان
۲۰۹	ہزل کا بیان	۵۴	حکم متعدی اور غیر متعدی کا بیان
۲۲۳	سفر کا بیان	۶۱	قیاس کا حکم
۲۲۵	خطا کا بیان	۶۵	قیاس کے وجود و ممانعت
۲۲۷	سفر کا بیان	۷۳	علل مؤثرہ بر نقض وارد کرنے کا بیان
۲۲۹	اکراہ کا بیان	۷۶	معاوضہ کا بیان
۲۴۵	حروف عطف کا بیان	۸۹	ترزیح کا بیان
۲۶۵	حروف جر کا بیان	۹۶	احکام مشرودہ کا بیان
۲۷۵	حروف شرط کا بیان	۱۰۱	احکام مشرودہ کے متعلقات کا بیان
۲۷۰		۱۰۲	سبب کا بیان
		۱۰۹	علت کا بیان

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بَابُ الْجَمَاعِ

(یہادلہ اربعہ میں سے تیسری دلیل) اجماع کا بیان ہے

تشریح:

سنت کے مباحث سے فارغ ہو کر یہاں سے فاضل مصنف اجماع کے مباحث ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ لغت میں اجماع کے دو معنی ہیں (۱) عزم اور پختہ ارادہ (۲) اتفاق۔ جب کوئی شخص کسی کام کا عزم کر لیتا ہے تو اس وقت کہا جاتا ہے ”اَبَحْتُ فُلَانًا عَلٰی كَذَا“ فلاں نے اس کام کا عزم کر لیا۔ باری تعالیٰ کا قول ”فَاَجْمَعُوا اَلْاَمْرَ كُمْ“ پ ۱۱ ع ۱۳ (تم سب مل کر اپنے کام کا عزم کرو) اسی معنی میں متصل ہے۔ اسی معنی میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے ”لَا صِيَامَ لَكُمْ مَعَ الْجَمَاعِ“ (من الیل) جس شخص نے رات میں روزے کا عزم اور ارادہ نہیں کیا اس کا روزہ (درست) نہیں ہوگا۔ دوسرے معنی کا اقباع کرتے ہوئے کہا جاتا ہے ”اَجْمَعُ الْقَوْمُ عَلٰی كَذَا“ قوم نے اس کام پر اتفاق کر لیا۔ مذکورہ دونوں معنی کے درمیان فرق یہ ہے کہ اجماع بمعنی عزم ایک شخص کی طرف متصور ہو جاتا ہے لیکن اجماع بمعنی اتفاق کے لئے کم از کم دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے۔ شریعت کی اصطلاح میں ایک مخصوص اتفاق کا نام اجماع ہے یعنی ”اتفاق المجتہدین الصالحین من ائمتہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی امر من الامور“ کسی ایک زمانے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے صالح، مجتہدین کا کسی واقعہ اور امر پر اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے۔ اجماع کی تعریف میں اتفاق سے اشتراک مراد ہے اور یہ قول کفصل، اعتقاد سب کو شامل ہے یعنی اس امت کے مجتہدین، کسی قول میں شریک ہوں یا فعل میں شریک ہوں یا اعتقاد میں شریک ہوں تمام صورتوں میں اجماع متحقق ہو جاتا ہے۔ اول کو اجماع قولی ثانی کو اجماع فعلی اور ثالث کو اجماع اعتقادی کہا جاتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی شے قول کے قبیل سے ہو اور ایک زمانے کے تمام مجتہدین اس پر اتفاق کریں اور یہ کہیں ”اَجْمَعْنَا عَلٰی ہَذَا“ تو یہ قولی اجماع ہوگا۔ اور اگر کوئی شے فعل کے قبیلہ سے ہو اور تمام مجتہدین اس پر عمل شروع کر دیں تو یہ فعلی اجماع ہوگا جیسے مضارب، مزارعت اور شرکت فعلی اجماع سے ثابت ہیں اور اگر کوئی شے اعتقاد کے قبیلہ سے ہو اور تمام مجتہدین اس پر اعتقاد کریں تو یہ اعتقادی اجماع ہوگا جیسے شیخین (ابو بکر و عمر) کی فضیلت پر تمام مجتہدین کا اعتقاد ہے اور اگر کسی قول یا فعل یا اعتقاد پر بعض مجتہدین اتفاق کریں اور باقی سکوت کریں حتیٰ کہ مدت

تامل گذر جائے اور وہ اس کا رد نہ کریں تو یہ اجماع سکوتی کہلاتا ہے جس کے احاطہ تو قائل ہیں لیکن امام شافعی قائل نہیں ہیں۔ اجماع کی تعریف میں مبتہدین کی قید لگا کر غیر مبتہدین یعنی عوام کے اجماع سے احتراز کیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی امر پر عوام نے اتفاق کر لیا تو شرعاً اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ البتہ مبتہدین کو لام استغراق کے ساتھ معرفت فرما کر بعض کے اتفاق سے احتراز کیا ہے۔ چنانچہ کسی امر پر اگر بعض مبتہدین کا اتفاق ہو گیا اور بعض کا نہ ہوا تو یہ اجماع کی تعریف میں داخل نہ ہوگا اور اس کو شرعاً اجماع نہ کہا جائیگا۔ صائغین کی قید لگا کر مبتہدین فاسقین اور مبتہدین مبتدعین کے اجماع سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ ان لوگوں کا اجماع حجت شرعیہ نہیں ہوتا ہے۔ امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قید لگا کر سابقہ امتوں کے مبتہدین کے اجماع سے احتراز کیا گیا ہے اسلئے کہ اجماع کا حجت ہونا اس امت کی خصوصیات میں سے ہے سابقہ امتوں کے مبتہدین کا اجماع حجت شرعیہ شمار نہیں ہوتا تھا۔ ایک زمانے کی قید لگا کر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اجماع کے تحقق کے لئے ایک زمانے کے مبتہدین کا اتفاق کر لینا کافی ہے الی یوم القیمۃ تمام زمانوں کے تمام مبتہدین کا اتفاق کرنا ضروری نہیں ہے۔

اجماع کی تعریف میں علی امر من الامور کی قید اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ تعریف، قول فعل، مثبت، منفی، احکام عقلیہ اور شرعیہ سب کو شامل ہو جائے کیونکہ امر کا اطلاق ہر ایک پر ہوتا ہے بعض حضرات علماء نے اجماع کو حکم شرعی کے ساتھ مقید کیا ہے اور تعریف میں علی امر من الامور کی جگہ علی حکم شرعی ذکر کیا ہے۔

اجماع کے حجت ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ نظامِ معتزلی، خوارج اور اکثر روافض اجماع کی حجت کا انکار کرتے ہیں اور اس کے وقوع کو محال قرار دیتے ہیں۔ لیکن جمہور مسلمین اجماع کی حجت کے قائل ہیں۔ قول اول کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ ایک زمانے کے تمام علماء اور مبتہدین کے اقوال کو ضبط کرنا ناممکن ہے اسلئے کہ ان کی تعداد بھی کثیر ہوگی اور ان کے شہروں اور مکانات میں بھی بکثرت ہوگا پس ان کی کثرت، تعداد، تباہ دیار اور تباہین امکان کے ہوتے ہوئے ان کے اقوال کو ضبط کرنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے اور جب یہ ممکن نہیں ہے تو کسی واقعہ میں پوری امت کے مبتہدین کے قول کی معرفت بھی متعذر اور ناممکن ہوگی اور جب تمام مبتہدین کے قول کی معرفت متعذر اور محال ہے تو کسی امر اور واقعہ پر تمام مبتہدین کا اجماع بھی ناممکن اور محال ہوگا۔ جمہور مسلمین کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَمَنْ يُنَاقِ الرُّسُلَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْبَيِّنَاتُ وَيُشِيعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُرْسَلِينَ قُلْ كَيْفَا تُولَٰئِكَ وَفَضْلُ جَهَنَّمَ سَاءَتْ مَصِيرًا پ ۵ ع ۱۴۔ اور جو کوئی مخالفت کرے رسول کی جبکہ کھل چکی اس پر سبیدی راہ اور چلے سب مسلمانوں کے رستے کے خلاف تو ہم حوالہ کریں گے لہذا وہی طرف جو اس نے اختیار کی اور ڈالیں گے۔ اس کو دوزخ میں اور وہ بہت بری جگہ ہے۔ اس آیت سے استدلال اس طور پر کیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ نے رسول کی مخالفت اور غیر سبیل مومنین کے اتباع پر وعید بیان فرمائی ہے اور جس چیز پر وعید بیان کی جائے وہ حرام ہوتی ہے لہذا رسول کی مخالفت اور غیر سبیل مومنین کا اتباع دونوں باتیں حرام ہوں گی اور جب یہ دونوں باتیں حرام ہیں تو ان کی تصدیق (یعنی رسول کی موافقت اور سبیل مومنین کا اتباع) واجب ہوں گی۔ الحاصل اس آیت سے

سبیلِ مومنین کے اتباع کا واجب ہونا ثابت ہو گیا اور مومنین کی سبیل اور اختیار کردہ راہ ہی کا نام اجماع ہے لہذا اجماع کے اتباع کا واجب ہونا ثابت ہو گیا اور جب اجماع کا اتباع واجب ہے تو اس کا جہت ہونا ثابت ہو گیا۔ الغرض اس آیت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اجماع امت جہتِ شرعی ہے اور اس کا ماننا فرض ہے۔ دوسری دلیل باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ”مَعْصُوا أَكْبَمِلِ الشَّرَّ جِئَا وَلَا تَفْرُقُوا“ اس آیت سے استدلال اس طور پر ہو گا کہ حق تعالیٰ نے تفریق سے نہی فرمائی ہے اور خلافتِ اجماع تفریق ہے لہذا خلافتِ اجماع منہی عنہ ہو گا اور خلافتِ اجماع منہی عنہ ہے تو اجماع مامور بہ اور واجب الاتباع ہو گا، اور جب اجماع واجب الاتباع ہے تو اس کا ماننا لازم ہو گا اور وہ خود جہتِ شرعی ہو گا۔ اجماع کا جہتِ شرعی ہونا احادیث سے بھی ثابت ہے۔

(۱) لا یجتمع امتی علی الضلالت، میری امت ضلالت پر اتفاق نہیں کر سکتی ہے۔

(۲) لم یکن الشر علی جمیع امتی علی الضلالت، الشر تعالیٰ میری امت کو ضلالت پر اکٹھا نہ کریں گے۔

(۳) ماراہ المومنون حسنًا فہو عندا الشر حسن۔ جس چیز کو مسلمانوں نے حسن سمجھا وہ الشر کے نزدیک بھی حسن ہے۔

(۴) علیکم بالسواد الاعظم۔ سوادِ اعظم اور غالب اکثریت کا اتباع کرو۔

ایک حدیث میں ہے اتبعوا السواد الاعظم فانہ من شد شد فی النار۔ سوادِ اعظم کا اتباع کرو اس لئے کہ جو الگ ہو وہ جہنم میں داخل ہوا۔

(۵) ید الشر علی الجماعۃ ومن یشذ شذ فی النار۔ جماعتِ الشر کے زیر سایہ ہے اور جو جماعت سے الگ ہو گا وہ جہنم میں داخل ہو گا۔

(۶) عن معاذ بن جبل قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الشیطان یزب الانسان کذیب الغنم یاخذ الشاذۃ والقاصیۃ والناحیۃ وایاکم والشعاب وعلیکم بالجماعۃ (احمد) شیطان انسان کا بھڑیا ہے۔ بکریوں کے بھڑیوں کی طرح ہے۔ اکیلی ہونے والی، الگ ہونے والی اور ایک طرف ہونے والی کو کھا جاتا ہے۔ تم لوگ قبیلوں اور بڑیوں میں بستے سے بچو تم پر جماعت کے ساتھ رہنا لازم ہے۔

(۷) من خرج من الجماعۃ قید یدہ فقد قطع رقبۃ الاسلام من عنقہ۔ جو شخص ایک بالشت کے بعد جماعت سے ہٹا اس نے اسلام کا پھندہ اپنی گردن سے نکال دیا۔

یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جماعتِ اجتماعی طور پر خطائے معصومہ یعنی پوری امتِ خطا اور ضلالت پر اتفاق کر لے ایسا نہیں ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو اجماع امت کا ماننا لازم اور اس کا جہتِ شرعی ہونا ثابت ہو گا۔

دلیل عقلی سے بھی اجماع کا جہت ہونا ثابت ہے اس طور پر کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت تا قیامت دائمی ہے پس اگر کوئی ایسا عاقل و پیش آجائے جس میں کوئی نقص قطعی یعنی کتبہ سنت موجود نہ ہو تو اس کے حکم پر امت کو اجماع کرنا پڑے گا۔ اب اگر اس کے اجماع کو موجب قطعیت اور ضمیمہ یقین نہ قرار

دیا جائے تو ان سے حق نکل جائے گا اور افراد امت خطار میں گر پڑیں گے اور جب ایسا ہوگا تو آپ کی شریعت منقطع ہو جائیگی اور پوری شریعت دائمی نہ ہوگی حالانکہ یہ اخبار شرع کے خلاف ہے پس آپ کی شریعت کو دائمی بنانے کے لئے اجماع کے تحت قطعیت ہونے کا قائل ہونا لازم اور واجب ہوگا۔ قول اول کے قائلین کی دلیل ظاہر البطلان ہے کیونکہ اگر جدوجہد کی جائے تو ایک زمانے کے علماء کے اقوال کی معرفت ناممکن نہیں بلکہ عین ممکن ہے خاص طور سے اس زمانے میں۔

اجماع کا رکن دوم پر ہے ایک عزیمت دوم رخصت۔ عزیمت تو یہ ہے کہ تمام مجتہدین کسی قول پر اتفاق کریں اور یوں کہیں اجتماع علی کذا۔ یا کسی فعل کو بالاتفاق شروع کر دیں اور رخصت یہ ہے کہ بعض مجتہدین کوئی بات کہیں یا کوئی کام کریں اور باقی اس کو سکھادیں اور دیکھ کر سکوت اختیار کریں اور مدت تائیں گزر جانے کے بعد اس پر کوئی تنقید نہ کریں۔ اسی کو اجماع سکوتی کہا جاتا ہے۔ اور یہ اخلاف کے نزدیک توحجت ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ اجماع کے اہل وہ لوگ ہیں جو مجتہد ہوں اور ان میں نہ ہوائے نفس ہو اور نہ فسق ہو۔ اجماع کی شرط مکمل کا متفق ہونا ہے چنانچہ انعقاد اجماع کے وقت ایک کا اختلاف بھی مانع اجماع ہوگا جیسا کہ اکثر کا اختلاف مانع اجماع ہوتا ہے۔ بعض معتزلہ نے کہا اکثر کے اتفاق سے بھی اجماع منعقد ہو جاتا ہے کیونکہ حق جماعت اکثریت کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”یہ اللہ علی الجماعت فمن شذذ فی النار“ یعنی جماعت اللہ کے زیر سایہ ہے جو شخص جماعت سے باہر نکلا دوزخ میں داخل ہوا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر ایک دو شخص جماعت سے باہر نکل گیا حق تب بھی جماعت ہی کے ساتھ ہوتا ہے، بہر حال حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک آدھ شخص کا اختلاف انعقاد اجماع کے لئے مانع نہیں ہوتا ہے ہاری طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ حدیث کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر انعقاد اجماع کے وقت ایک دو شخص جماعت سے الگ ہو گیا تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تحقیق اجماع کے بعد اگر کوئی شخص الگ ہو گیا تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا یعنی تمام مجتہدین کے ساتھ اتفاق کرنے کے بعد اگر اختلافات کیا تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا پس حدیث کے اس مطلب کے بعد اکثریت کے اتفاق سے اجماع کا انعقاد ثابت نہ ہوگا بلکہ کل کے اتفاق سے اجماع کا انعقاد ثابت ہوگا۔ اجماع کا حکم یہ ہے کہ اجماع سے مراد شرعاً علی سبیل الیقین ثابت ہو جاتی ہے۔ اجماع کے سبب کی دو قسمیں ہیں اول داعی الی انعقاد اجماع یعنی وہ چیز جو انعقاد اجماع کی دعوت دیتی ہے اور وہ داعی کبھی تو اخبار آحاد یا قیاس سے ہوتا ہے اور کبھی کتاب اللہ سے ہوتا ہے مثلاً امہات اور نبات کی حرمت پر امت مسلمہ کا اجماع ہے اور اس کا سبب باری تعالیٰ کا قول ”حرمت علیکم اہسا لحم و بنا لحم“ ہے اور قبضہ کرنے سے پہلے طعام مشتری کی بیع کے عدم جواز پر اجماع منعقد ہے اور اس کا سبب مسلم ج ۲ کی یہ حدیث ہے؟ عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ابتاع طعاماً فلا یبعہ حتی یقبضہ“ جس شخص نے اناج خریدا وہ اسکو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت نہ کرے اور چاول میں رہا جاری ہونے پر اجماع منعقد ہوا اگر اس کا سبب قیاس ہے یعنی اتحاد در مع الجنس کی وجہ سے چاول کو ان چھ چیزوں پر قیاس کیا گیا جو چیزیں حدیث المظنۃ بالمظنۃ میں مذکور ہیں۔ علامہ ابن حزم ظاہری نے فرمایا ہے کہ اجماع صرف دلیل قطعی سے منعقد ہو سکتا ہے خبر واحد اور قیاس سے منعقد نہیں ہو سکتا اس لئے کہ خبر واحد اور قیاس دونوں

خود موجب علم و یقین نہیں ہوتے لہذا جو چیز (اجماع) ان دونوں سے صادر ہو وہ کیسے موجب یقین ہو سکتی ہے حالانکہ اجماع موجب یقین ہوتا ہے۔ اصحابِ ظواہر کہتے ہیں کہ اجماع خبر واحد سے تو منعقد ہو سکتا ہے لیکن قیاس سے منعقد نہیں ہوگا کیونکہ قیاس کا حجت شرعیہ ہونا اور نہ ہونا ہی مختلف فیہ ہے لہذا ایک مختلف فیہ چیز سے اجماع کیسے صادر ہوگا۔ بعض مثلاً ائمتنا نے کہا کہ اجماع قیاس اور خبر واحد ہی سے منعقد ہوگا خبر متواتر اور کتاب الشریعہ سے منعقد ہوگا۔ اسلئے کہ خبر متواتر اور کتاب الشریعہ کی موجودگی میں اجماع کی کوئی ضرورت نہیں ہے یہ دونوں خود مکمل ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں۔ دوسری قسم سببِ ناقص ہے یعنی وہ سبب جو ہماری طرف نقل ہو کر آیا ہے مثلاً حدیث کا نقل پس حدیث اور سنت کا نقل کبھی ایسی دلیل سے ہوتا ہے جس میں کوئی شبہ نہ ہو جیسے حدیث متواتر اور کبھی ایسی دلیل سے ہوتا ہے جس میں شبہ ہو جیسے خبر مشہور اور اخبارِ عادیہ۔

جو حضرات اجماع کو حجت شرعیہ قرار دیتے ہیں ان میں بھی اختلافات ہیں چنانچہ اکثر تو اجماع کو حجت قطعیہ قرار دیتے ہیں مگر کچھ حضرات حجت ظنیہ ہونے کے قائل ہیں۔

اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِيْمَنْ يَتَّبِعُوْنَهُمُ الْاِجْمَاعُ قَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِلنَّبَاِ
وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِاَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ
اِلَّا لِعِزَّةِ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا اَنَّ اِجْمَاعَ عُلَمَاءِ
كُلِّ عَصْرِ مِنْ اَهْلِ الْعَدَالَةِ وَالْاِجْمَاعُ نَجْهٌ وَلَا عِبْرَةٌ بِعِلَّةِ الْعُلَمَاءِ وَكَثْرَتِهِمْ
وَلَا بِالنَّبَاتِ عَلَى ذَالِكَ حَقٌّ يُمُوْنُوْا وَلَا بِمُخَالَفَةِ اَهْلِ الْهُوَى فَيَتَّسِبُوْا بِه
اِلَى الْهُوَى وَلَا بِمُخَالَفَةِ مَنْ لَا رَأْيَ لَهُ فِي الْبَابِ اِلَّا فَيَتَّسِبُوْا بِه عَنِ الرَّأْيِ

ترجمہ لوگوں نے ان حضرات کے بارے میں اختلاف کیا جن حضرات کے ساتھ اجماع منعقد ہوتا ہے۔ ان میں سے بعض لوگوں نے کہا کہ اجماع صرف صحابہ کا (معتبر ہے) ہے اور ان میں سے بعض نے کہا کہ اجماع صرف با شندگانِ مدینہ کا (حق) ہے اور ان میں سے بعض نے کہا کہ اجماع صرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقرباء کا (حق) ہے اور ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ ہر زمانے کے عادل، مجتہد علماء کا اجماع حجت ہے اور علماء کی کثرت اور قلت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور نہ تادمِ حیات اس اجماع پر ثابت رہنے کا اعتبار ہے اور نہ اس امر میں اہل ہوائے نفس کی مخالفت کا اعتبار ہے جس امر میں ان کو ہوا کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور نہ ان لوگوں کی مخالفت کا اعتبار ہے جن کے لئے اس باب میں رائے نہ ہو مگر اس باب میں جو رائے سے مستغنی ہوتا ہے۔

صاحبِ صامی فرماتے ہیں کہ جن حضرات علماء کا اجماع معتبر ہے ان کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ داؤد ظاہری، فیہ حضرات اور امام احمدیہ ایک روایت کے مطابق کہتے ہیں کہ صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے۔

تشریح

اور انہیں حضرات کو اجماع منعقد کرنے کا حق ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر ہے اور انہیں کو اجماع منعقد کرنے کا حق ہے۔ روافض میں سے فرقہ زیدیہ اور امامیہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقربا کا اجماع معتبر ہے اور ان کے علاوہ کو اجماع منعقد کرنے کا حق نہیں ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علماء کا اجماع معتبر ہے اور ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علماء کو اجماع منعقد کرنے کا حق حاصل ہے۔ حافظ ابن حجر وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول ”کنتم خیر امتہ اخرجت للناس“ اور ”کذا لکم جنتکم امۃ وسطاً لکن شہدا علی انہا“ کے مخاطب صرف صحابہ ہیں کیونکہ خطاب موجودین کو ہوتا ہے نہ کہ معدومین کو اور خطاب اور نزول وحی کے وقت صحابہ کے علاوہ سب معدوم اور غیر موجود تھے۔ بہر حال جب وحی اور خطابات شرع کے مخاطب صرف صحابہ ہیں ان کے بعد کے لوگ مخاطب نہیں ہیں تو اجماع منعقد کرنے کے اہل بھی صرف حضرات صحابہ ہوں گے اور انہیں کا اجماع معتبر شمار ہوگا ان کے علاوہ دوسرے حضرات اجماع کے اہل شمار نہ ہونگے اور ان کا اجماع معتبر نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بہت سی احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کی شہادت و تعریف کی ہے مثلاً ایک حدیث میں فرمایا ہے ”اصحابی امۃ امتی“ میرے صحابہ میری امت کے حافظ اور مجتہد اشد رکھنے والے ہیں۔ ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے ”اصحابی کلہم عدل“ تمام صحابہ عادل ہیں۔ ایک حدیث میں ہے ”اصحابی کا بغوم باہم اقتدیم استقیم“ میرے صحابہ ستاروں کی طرح ہیں ان میں سے جسکی بھی اقتدا کرو گے راہ یاب ہو جاؤ گے۔ ان کے علاوہ اور بہت سی احادیث ہیں جو صحابہ کے صدق اور حق پر ہونے کو ظاہر کرتی ہیں۔ پس دونوں جہاں کے آقا صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرات صحابہ کے عادل اور صادق ہونے کی شہادت دینا بھی اس بات کی بین دلیل ہے کہ انہیں حضرات کا اجماع معتبر ہوگا ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہوگا۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اجماع کے لئے کل کا اتفاق ضروری ہے اور کل کا اتفاق عہد صحابہ میں تو ممکن تھا لیکن اس کے بعد ممکن نہیں ہے کیونکہ عہد صحابہ کے بعد مسلمان اطراف عالم اور مشارق و مغارب میں پھیل چکے تھے لہذا ایسی صورت میں تمام مسلمانوں کے اتفاق کو جاننا ایک امر محال ہے اور جب عہد صحابہ کے بعد تمام مسلمانوں کے اتفاق کو معلوم کرنا امر محال ہے تو عہد صحابہ کے بعد کے حضرات کا اجماع کیسے معتبر ہو سکتا ہے۔

ہماری طرف سے ان حضرات کی پیش کردہ دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ خطاب صحابہ کے ساتھ مخصوص ہے ان کے علاوہ کو شامل نہیں ہے غلط اور ناقابل تسلیم ہے۔ کیونکہ اس سے چند خرابیاں لازم آئیں گی پہلی خرابی تو یہ لازم آئے گی کہ جو حضرات صحابہ نزول وحی کے وقت موجود تھے اگر ان میں سے بعض کا انتقال ہو گیا تو باقی دیگر صحابہ کا اجماع منعقد نہ ہو کیونکہ بعض کی وفات کی وجہ سے یہ تمام مخاطبین کا اجماع نہ ہوگا حالانکہ اجماع کی صحت کے لئے تمام کا اتفاق ضروری ہے اور جب محبت اجماع کے لئے تمام کا اتفاق ضروری ہے اور یہ تمام مخاطبین کا اجماع نہیں ہے تو یہ اجماع حجت بھی نہ ہونا چاہیے تھا حالانکہ یہ اجماع آپ کے نزدیک حجت ہے دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ مذکورہ آیات کے نزول کے بعد جو حضرات صحابہ اسلام میں داخل ہوئے ان کا اجماع معتبر نہ ہو کیونکہ یہ حضرات ان آیات کے مخاطب نہیں ہیں حالانکہ ان کا اجماع معتبر ہے۔ تیسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ صحابہ کے بعد لوگ احکام کے مخاطب

اور مکلف نہ ہوں حالانکہ احکام کے مخاطب جس طرح حضرات صحابہ ہیں اسی طرح ان کے بعد کے لوگ بھی ہیں یہ خرابیاں اس لئے لازم آئی ہیں کہ اپنے مذکورہ آیات کا مخاطب صرف صحابہ کو قرار دیا ہے پس ان خرابیوں سے بچنے کے لئے یہ ہی کہا جائیگا کہ مذکورہ آیات کے مخاطب صرف صحابہ نہیں ہیں بلکہ صحابہ بھی مخاطب ہیں اور بعد کے لوگ بھی مخاطب ہیں اور جب ایسا ہے تو اجماع کا انعقاد صحابہ کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ ہر زمانے کے علماء کا اجماع معتبر اور حجت ہوگا۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرات صحابہ کی تعریف و توصیف کرنے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہو بلکہ بہت سی احادیث اس امت کی عصمت پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ اجماع کی حیثیت پر استدلال کرتے ہوئے خادم نے سات حدیثیں ذکر کی ہیں۔ نیز اجماع کا حجت ہونا اس امت کی تعظیم اور تکریم ہے اور امت میں صحابہ بھی داخل ہیں اور غیر صحابہ بھی لہذا سب ہی کا اجماع معتبر ہوگا اور صحابہ کے ساتھ خاص نہ ہوگا۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگر مجدد و جہد کی جائے تو تمام علماء کے اقوال کی معرفت ناممکن نہیں ہے بلکہ عین ممکن ہے بالخصوص اس زمانے میں جبکہ ساری دنیا ایک محلہ ہو کر رہ گئی ہے۔ قول ثانی کے قائلین یعنی امام مالک و وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ مدینہ طیبہ کے بارے میں مدنی آقا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”المدینۃ کالکبرئیتی خبثہا کالکبرئیتی الخیر فخبث الاعدید“ (رواہ الشیخان) مدینہ طیبہ لوہار کی بھٹی کی طرح ہے مدینہ اپنے خبث کو اس طرح دور کر دیتا ہے جس طرح لوہار کی بھٹی لوہے کے زنگ اور میل پیل کو دور کر دیتی ہے۔ خطا بھی ایک قسم کا خبث ہے پس جب مدینہ اور اہل مدینہ سے خبث منفی ہے تو ان سے خطا بھی منفی ہوگی اور جب اہل مدینہ سے خطا منفی ہے تو ان کا قول صواب اور ان کی متابعت واجب ہوگی اور جب ایسا ہے تو اہل مدینہ جس چیز پر اتفاق کریں گے وہ سب کے لئے حجت ہوگا اور ان کا اجماع اور اتفاق معتبر ہوگا اور دوسری جگہوں کے بارے میں چونکہ اس طرح کی کوئی حدیث نہیں ہے اس لئے دوسری جگہوں کے حضرات کا اجماع اور اتفاق حجت نہ ہوگا اور نہ ہی شرعاً معتبر ہوگا۔ نیز مدینہ طیبہ دارالہجرت ہے، صحابہ کا سب سے بڑا مرکز علم ہے، دارالعلم ہے، مدفن نبی علیہ السلام ہے، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال سے سب سے زیادہ اہل مدینہ واقف ہیں، پس جب مدینہ طیبہ اس قدر خصوصیات پر مشتمل ہے تو حق اہل مدینہ کے اجماع سے باہر نہ ہوگا اور ان کے اجماع سے متجاوز نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اہل مدینہ کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہوگا۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تمام باتیں مدینہ اور اہل مدینہ کی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں نہ تو مدینہ کے علاوہ دوسرے مقامات کی فضیلت کی نفی کرتی ہیں اور نہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اجماع معتبر اہل مدینہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ مکہ المکرمہ زادہ انشرفا بھی بہت سے فضائل پر مشتمل ہے مثلاً بیت الحرام، رکن، مقام ابراہیم، زمزم، حجر اسود، صفا و مرہ، دوسرے مناسک حج اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مولد مکہ میں ہی ہیں مگر یہ سب باتیں اس پر دلالت نہیں کرتی ہیں کہ اجماع معتبر اہل مکہ کے ساتھ مختص ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کسی جگہ کے لوگوں کے اجماع کے معتبر ہونے میں اس جگہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ علم و اجتہاد کا اعتبار ہوتا ہے اور علم و اجتہاد میں مکی، مدنی، شرقی اور مغربی سب برابر ہیں۔ لہذا اجماع معتبر ہونے میں علم و اجتہاد کا اعتبار ہوگا مدنی یا غیر مدنی کا اعتبار نہ ہوگا۔ تیسرے قول کے قائلین یعنی

فرق زید یہ اور امامیہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور عقل تینوں سے استدلال کرتے ہیں۔ کتاب اللہ تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”انما یرید اللہ لیزہب عنکم الرجز اہل البیت و یطہرکم تطہیرا“ انشر یہ ہی چاہتا ہے کہ دور کرے تم سے گندی باتیں اسے نبی کے گھر والو اور ستھر کرے تم کو ایک ستھرائی سے۔ اس آیت سے استدلال اس طور پر ہوگا کہ باری تعالیٰ نے حکم اٹھا (جو محصر کے لئے آتا ہے) کے ذریعہ اہل بیت سے رحیم کی نفی فرمائی ہے اور جس سے مراد خطا ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ خطا صرف اہل بیت سے منتفی ہے اور جس سے خطا منتفی ہوتی ہے وہ معصوم من الخطا ہوتا ہے لہذا اہل بیت معصوم عن الخطا ہوں گے اور معصوم عن الخطا کا قول صواب اور درست ہوتا ہے لہذا ان کا قول صواب ہوگا اور قول صواب، حجت ہوتا ہے لہذا ان کا قول حجت ہوگا۔ بہر حال اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اہل بیت اگر کسی قول یا فعل پر اتفاق کریں تو ان کا یہ اتفاق واجماع شرعاً معتبر اور حجت ہے۔ اور اہل بیت کے علاوہ کے بارے میں چونکہ باری تعالیٰ نے اس طرح کی کوئی خبر نہیں دی ہے اس لئے ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہوگا۔ بقول صاحب نامی اہل بیت سے مراد علی، فاطمہ اور حسین ہیں کیونکہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چاروں عزیزوں کو ایک چادر میں لیا اور ان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ”ہؤلاء اہل بیتی“ اور حدیث رسول یہ ہے: ”انی تارک فیکم اثقلین فما تسکتُم بہا لن تفلوا“ کتاب اللہ و عترتی“ میں تم میں دو عظیم چیزیں چھوڑوں گا جب تک تم ان دونوں کو تھامے رکھو گے گمراہ نہ ہو گے۔ ایک کتاب اللہ دوم میرے اہل بیت۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ منکلات سے معصوم ہونا کتاب اللہ اور عترت میں منحصر ہے لہذا ان کے علاوہ اور کوئی چیز حجت نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو ثابت ہو گیا کہ صرف اہل بیت کا اتفاق واجماع حجت ہے اور کسی کا اجماع حجت نہیں ہے عقل دلیل یہ ہے کہ اہل بیت، شریف نسب کے ساتھ مختص ہیں اور اسباب تنزیل معرفۃ و تادیل اور اقوال رسول و افعال رسول سے یہ ہی حضرات زیادہ واقف ہیں پس اس کرامت اور شرافت کی وجہ سے اہل بیت اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان کا اجماع معتبر ہو اور ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہو۔ ہماری طرف سے آیت کا جواب یہ ہے کہ آیت میں جس سے خطا مراد نہیں ہے جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے بلکہ جس سے نہمت مراد ہے اور باری تعالیٰ ازواج مطہرات سے نہمت دفع کرنا چاہتے ہیں یعنی باری تعالیٰ نے ازواج مطہرات سے فاحشہ کی نہمت کو دور کیا ہے کیونکہ یہ آیت ازواج مطہرات کے بارے میں نازل ہوئی ہے جیسا کہ اوپر کی آیت ”یٰۤاَیُّهَا النَّبِیُّ بَشِّرْ نَفْسَکَ بِالنَّسَارِ“ اس پر دلالت کرتی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا علی، فاطمہ اور حسین کو چادر میں لیکر ہولاء اہل بیتی فرمانا ازواج مطہرات کے اہل بیت میں سے نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اور حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور ردوائفض کے نزدیک اخبار آحاد اس لائق بھی نہیں ہیں کہ ان پر عمل کیا جائے پس جب اخبار آحاد عمل کے لائق نہیں ہیں تو ان سے استدلال کرنا بدرجہ اولیٰ درست نہ ہوگا اور اگر اخبار آحاد پر عمل کرنا اور ان سے استدلال کرنا تسلیم کر لیا جائے تو ہمیں اس کی نقل کا صحیح ہونا تسلیم نہیں ہے بلکہ منقول صحیح یہ ہے ”ترک فیکم امرین لن تفلوا فما تسکتُم بہا لن تفلوا“ کتاب اللہ و عترتی“ جیسا کہ امام مالک رحمہ نے موطا میں روایت کیا ہے۔

دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ اجتہاد میں شرف نسب کو کوئی دخل نہیں ہے اجتہاد میں تو اہلیت نظر اور وجود ذہن کا اعتبار

ہے اور یہ باتیں اہل بیت کے علاوہ میں بھی ہو سکتی ہیں اور رہا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخالفت کا معاملہ تو یہ بات اہل بیت کے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھی حاصل تھی جو سفر اور حضر میں آپ کے ساتھ رہتے تھے لہذا اس بنیاد پر صرف اہل بیت کا قول حجت نہ ہوگا بلکہ اہل بیت کی طرح دوسرے لوگوں کا قول اور اجماع بھی حجت ہوگا۔ اور اگر صرف اہل بیت کا قول حجت ہوتا جیسا کہ مدافض کہتے ہیں تو جنگِ صفین کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے مخالفین پر نکیر فرماتے اور یہ کہتے کہ صرف میرا قول حجت ہے اور میں معصوم ہوں حالانکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ فرمایا اور نہ مخالفین صحابہ مخالفت سے باز آئے۔ الحاصل یہ قول بھی درست نہیں ہے۔ صحیح قول یہ ہی ہے کہ ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علماء کا اجماع معتبر اور حجت ہے کیونکہ جو دلائل حجت اجماع کا فائدہ دیتے ہیں وہ عام ہیں اور ہر زمانے کے علماء کو شامل ہیں ان میں نہ اہل مدینہ کی تخصیص ہے نہ اصحابِ نبی اور عزتِ رسول ص کی بلکہ اجماع منعقد کرنے والے حضرات کا عادل ہونا ضروری ہے اسلئے کہ فاسق اور مبتدع کا قول حجت نہیں ہوتا حالانکہ اجماع حجت ہوتا ہے اور اجماع منعقد کرنے والے حضرات کا مجتہد ہونا ضروری ہے لیکن مجتہد ہونا اس وقت ضروری ہے جبکہ ایسی چیزیں اجماع منعقد کریں جو رائے اور اجتہاد کی محتاج ہو جیسے احکامِ نکاح، احکامِ طلاق، وغیرہ پس ان امور میں صرف مجتہدین کا اجماع معتبر ہوگا اور غیر مجتہدین کی موافقت اور مخالفت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور اگر کسی ایسی چیز میں اجماع منعقد کرنا ہو جس میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت نہ ہو جیسے نقلِ قرآن اور رکعتوں کی تعداد تو اس میں مجتہدین اور غیر مجتہدین سب کا اجماع اور اتفاق ضروری ہے اگر کسی ایک شخص نے بھی مخالفت کی تو وہ اجماع معتبر نہ ہوگا۔

صاحبِ حسامی کہتے ہیں کہ انعقادِ اجماع کے لئے علماء کی قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے یعنی ایک زمانے کے علماء کی تعداد کثیر ہو یا قلیل، حدِ تواتر کو پہنچی ہو یا نہ پہنچی ہو بہر صورت ان کا اجماع حجت ہوگا یہ ہی جمہور کا مذہب ہے۔ کیونکہ وہ دلائلِ نقلیہ جو اجماع کی حجت پر دلالت کرتے ہیں کسی عدد کے ساتھ مختص نہیں ہیں یعنی ان میں ایسا کوئی عدد ذکر نہیں کیا گیا کہ اگر وہ عدد ہوگا تو اجماع حجت ہوگا ورنہ اجماع حجت نہ ہوگا۔ البتہ بعض اصولیین جیسے امام الحرمین اور ان کے متبعین اجماع کے حجت ہونے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ مجتہدین کی تعداد حدِ تواتر کو پہنچ جائے یعنی اگر مجتہدین کی تعداد حدِ تواتر کو پہنچ گئی تو ان کا اجماع حجت ہوگا ورنہ حجت نہ ہوگا۔ اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ حدِ تواتر کو پہنچ جانے کے بعد ان کا باطل پر اتفاق کرنا اسی طرح ناممکن ہے جیسا کہ خبر کے سلسلے میں ان کا کذب پر اتفاق کرنا ناممکن ہے اور تواتر کی تعداد سے کم میں ان کا جس طرح کذب پر اتفاق کرنا ناممکن ہے اسی طرح ان کا باطل پر بھی اتفاق کرنا ناممکن ہے اور جب ایسا ہے تو حدِ تواتر سے کم تعداد کے مجتہدین کا اجماع حجت نہ ہوگا۔ پھر جمہور کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر ایک زمانے میں ایک ہی مجتہد ہو تو اس کا قول حجت ہوگا یا نہیں۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس کا قول حجت ہوگا اور اس کے قول کو اجماع کا درجہ حاصل ہوگا۔ کیونکہ جب امت میں اس کے علاوہ کوئی دوسرا مجتہد موجود نہیں ہے تو لفظ امت اسی پر صادق آئے گا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "إِنَّا ابْرَہِیمَ کَانَ أُمَّتً" میں امت کا اطلاق ایک شخص یعنی سیدنا ابراہیم علیہ السلام پر کیا گیا ہے پس جب ایک شخص بھی امت ہے تو وہ نفسی دلیلیں جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہیں اس ایک کو بھی شامل ہوں گی جیسا کہ کثیر کو شامل ہیں۔ اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ ایک کا قول حجت نہ ہوگا کیونکہ

اجماع کے لئے اجتماع ضروری ہے اور اجتماع دو یا دو سے زائد سے متصور ہو سکتا ہے لہذا اجماع کے لئے ایک سے زائد کا ہونا ضروری ہے۔ صاحب نامی فرماتے ہیں کہ یہ ہی قول زیادہ قوی ہے کیونکہ ایک پر امت کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے اور آیت میں حضرت ابراہیم کو ان کی تعظیم کے خاطر مجازاً امت کہا گیا ہے اور ابراہیم کے بارے میں ان کی تعظیم کی وجہ سے مجاز کے ارتکاب سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر جگہ مجاز کا ارتکاب کیا جائے۔

صاحب حامی کہتے ہیں کہ انعقادِ اجماع کے لئے تمام مجتہدین کا کسی حکم پر اتفاق کرنے کے بعد مرجعاً بنا کر شرط نہیں ہے دراصل اس بارے میں چار قول ہیں۔ پہلا قول جس کے قائل جمہور علماء ہیں یہ ہے کہ انعقادِ اجماع کے لئے یہ بات ہرگز شرط نہیں ہے کہ تمام مجتہدین کسی حکم پر اتفاق کرنے کے بعد مرجعاً بنیں بلکہ اگر انھوں نے کسی امر پر اتفاق کیا اور ابھی اس اتفاق پر ایک ساعت گزری ہے اور تمام مجتہدین بقید حیات ہیں تو بھی یہ اجماع منعقد ہو جائے گا حتیٰ کہ خود ان مجتہدین کے لئے اور ان کے علاوہ کے لئے اس اجماع سے رجوع کرنا جائز نہ ہوگا۔ دوسرا قول جس کے قائل امام احمد بن حنبل ہیں یہ ہے کہ انعقادِ اجماع کے لئے کسی حکم پر اتفاق کرنے والے تمام مجتہدین کا مرجعاً بنا کر شرط ہے چنانچہ اجماع کرنے والے مجتہدین میں سے اگر ایک مجتہد بھی زندہ ہے تو یہ اجماع منعقد شمار نہ ہوگا حتیٰ کہ مجتہدین کے اتفاق کرنے کے بعد تمام مجتہدین کے لئے بھی اس اجماع سے رجوع کرنا جائز ہے اور بعض کے لئے بھی بلکہ اجماع کرنے والوں کے علاوہ کے لئے بھی اس اجماع کی مخالفت کرنا جائز ہے لیکن جب تمام مجتہدین وفات پا چکے تو اب ان کا اجماع منعقد شمار ہوگا اور کسی کے لئے اس سے مخالفت کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ تیسرا قول جس کے قائل ابواسحق اسفرائی اور صاحب الکلام ہیں یہ ہے کہ انعقادِ اجماع کے لئے تمام مجتہدین کا مرجعاً بنا کر شرط ہے لیکن اس کے علاوہ میں شرط نہیں ہے۔ چوتھا قول جس کے قائل امام احررین ہیں یہ ہے کہ اجماع کی سند اور بنیاد اگر قیاس ہے تو اس کے انعقاد کے لئے تمام مجتہدین کا مرجعاً بنا کر شرط ہوگا اور اگر اس کی سند اور بنیاد نفع قطعی ہے تو اس کے انعقاد کے لئے تمام مجتہدین کا مرجعاً بنا کر شرط نہ ہوگا بلکہ ان کی زندگی میں بھی وہ اجماع منعقد شمار ہوگا۔

ولایجاد الفتنۃ اہل الہوی الخ سے مصنف کتاب کہتے ہیں کہ اہل ہونی اور خواہشاتِ نفس کا اجماع کرنے والوں کو جس چیز کی وجہ سے ہونی اور ضلالت کی طرف منسوب کیا گیا ہو اس چیز کے اجماع میں ان کی مخالفت معتبر نہ ہوگی مثلاً جب حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی فضیلت پر اجماع منعقد ہو گیا تو اس میں ردائض کی مخالفت معتبر نہ ہوگی یعنی ان کی مخالفت انعقادِ اجماع کے لئے معتبر نہ ہوگی کیونکہ ردائض کو ردائض کی طرف اسی لئے منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ ابوبکر کی فضیلت تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ ہاں اگر ردائض نے فضیلت ابوبکر کے علاوہ کسی دوسرے مسئلے میں مخالفت کی تو ان کی مخالفت کا اعتبار کیا جائے گا حتیٰ کہ ان کی مخالفت کی وجہ سے اجماع منعقد نہ ہوگا۔ اس مقام کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مجتہد مبتدع کی بدعت مفضی الی الکفر ہو تو یہ کافر کے مانند ہوگا اور اس کا قول معتبر نہ ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی جمیعت کا عقیدہ رکھنے والا اور ردائض میں سے وہ لوگ جو قرآن میں تحریف کے قائل ہیں اور مستحق نبوت آنحضرتؐ کو نہ مان کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو مانتے ہیں

اور اگر اس کی بدعت منفعی الی الکفر نہ ہو تو اس میں تین قول ہیں۔ پہلا قول تو یہ ہے کہ اس کا قول مطلقاً معتبر نہ ہوگا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا قول مطلقاً معتبر ہوگا اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس کا قول خود اس کے حق میں تو معتبر ہوگا لیکن اس کے علاوہ کے حق میں معتبر نہ ہوگا یعنی اگر تمام مجتہدین نے کسی امر پر اتفاق کیا اور مجتہد مبتدع نے اس اتفاق کی مخالفت کی تو مجتہدین کا اتفاق اس پر تو حجت نہ ہوگا البتہ اس کے علاوہ پر حجت ہوگا جنس الامتہ نے فرمایا کہ صاحب بدعت اگر بدعت کی طرف لوگوں کو دعوت نہ دیتا ہو البتہ خود بدعت میں مشہور ہو تو جس چیز کی وجہ سے اسکو مبتدع اور ضال قرار دیا گیا ہے اس میں اس کا قول معتبر نہ ہوگا یعنی اس چیز میں اس کی مخالفت معتبر نہ ہوگی اور اجماع کے لئے مضر نہ ہوگی لیکن اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں اس کا قول معتبر ہوگا اور اس کی مخالفت انعقاد اجماع کے لئے مضر ہوگی۔ یہی چوتھا قول ہے اور اسی کے قائل صاحب حسامی ہیں۔

ولا یمخالفہ من لارائی لہ سے فاضل مصنف نے بیان کیا کہ وہ احکام جو اجتہاد اور رائے سے مستغنی ہیں یعنی ان میں اجتہاد اور رائے کی ضرورت نہیں پڑتی جیسے نقلِ قرآن اور رکعات کی تعداد تو ان میں عوام اور غیر مجتہدین کا قول معتبر ہوتا ہے حتیٰ کہ عوام میں سے اگر ایک نے بھی مخالفت کی تو اجماع منقہ ہوگا لیکن جن احکام میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے ان احکام میں عوام کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا حتیٰ کہ ان کی مخالفت کے باوجود اجماع منقہ نہ ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ دو قول ہیں ایک تو یہ کہ عوام کا قول مطلقاً معتبر نہ ہوگا بلکہ مجتہدین کا قول معتبر ہوگا یہی مشہور کا مذہب ہے کیونکہ عامی آدمی مجتہد کا مقلد ہوتا ہے لہذا اس پر مجتہد کے قول کو قبول کرنا واجب ہوگا اور اس کے لئے مجتہد کی مخالفت جائز نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو اس کی مخالفت کا اعتبار نہ ہوگا دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ صحابہ اور تابعین اس بات پر متفق ہیں کہ انعقاد اجماع میں عوام کی موافقت اور مخالفت معتبر نہیں ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ عوام پوری زمین پر آباد ہیں اور وہ سب غیر معروف ہیں لہذا ان کو ضبط کرنا اور ان کے اقوال پر اطلاع پانا ناممکن ہے۔ پس اگر انعقاد اجماع کے لئے عوام کی موافقت کو شرط قرار دیدیا جائے تو اجماع کبھی منقہ نہ ہو سکے گا۔ صاحب نامی نے اسی قول کو حق قرار دیا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ عوام کا قول مطلقاً معتبر ہوگا کیونکہ عوام بھی امت محمدیہ میں سے ہیں اور عصمت پوری امت کے لئے ثابت ہے نہ کہ بعض یعنی مجتہدین کے لئے۔

ثُمَّ الْجُمَاعُ عَلَى مَرَاتِبٍ فَلَا تَقْوَى الْجُمَاعُ الصَّحَابَةُ نَصًّا لِأَنَّهُ لَا خِلَافَ فِيهِ
فِيهِمْ أَهْلُ الْمَدِينَةِ وَغَيْرُهُ الرُّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ السَّادَةُ
ثَبَتَ بِنَصِّ بَعْضِهِمْ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ لِأَنَّ السُّكُوتَ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى التَّقْرِيرِ
دُونَ النَّصِّ ثُمَّ الْجُمَاعُ عَلَى قَوْلِ سَبْقِهِمْ فِيهِ مُخَالَفٌ فَقَدْ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ
فِي هَذَا الْفَصْلِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ هَذَا لَا يَكُونُ إِجْمَاعًا لِأَنَّ مَوْتَ الْمُخَالَفِ

لَا يَبْطُلُ قَوْلُهُ وَعِنْدَنَا إِجْمَاعُ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرِ حُجَّةٌ فَيَنَامُ سَبْقُ فِيهِ الْوَلَاةُ
وَفِيهَا لَمْ يَسْبِقْ لَكِنَّهُ فَيَنَامُ لَمْ يَسْبِقْ فِيهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُورِ مِنْ
الْمَحْدُوثِ وَفِيهَا سَبْقُ فِيهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الْفَلَيْحِ مِنَ الْآحَادِ

ترجمہ

پھر اجماع کے چند مرتبیں ہیں سب سے قوی صحابہ کا مصریحی اجماع ہے کیونکہ اس قسم میں کسی
کا اختلاف نہیں ہے اس وجہ سے صحابہ میں اہل مدینہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقرباء (یعنی
داخل) ہیں۔ پھر وہ اجماع جو بعض صحابہ کی تصریح اور باقی کے سکوت سے ثابت ہو کیونکہ سکوت حکم ثابت
کرنے پر دلالت کرنے میں تصریح سے کم درجہ ہے۔ پھر ان لوگوں کا اجماع جو صحابہ کے بعد کے ہیں
ایسے حکم پر جس میں پہلے لوگوں (صحابہ) کا قول مختلف ظاہر نہ ہوا ہو۔ پھر ان کا اجماع ایسے قول پر جس
قول میں ان سے پہلے لوگ (صحابہ) اختلاف کرنے والے ہوں۔ پس اجماع کی اس قسم میں علماء کا اختلاف
ہے چنانچہ بعض علماء نے کہا کہ یہ اجماع نہیں ہوگا کیونکہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی
ہے اور ہمارے نزدیک ہر زمانے کے علماء کا اجماع اس میں بھی حجت ہے جس میں اختلاف پہلے گذر چکا
ہو اور اس میں بھی حجت ہے جس میں اختلاف پہلے نہ گذرا ہو لیکن اجماع اس میں جس میں اختلاف پہلے
نہیں گذرا ہے حدیث مشہور کے مرتبہ میں ہے اور اس میں جس میں اختلاف گذر چکا ہے حدیث صحیح واحد
کے مرتبہ میں ہے۔

تشریح

مصنفِ حسامی فرماتے ہیں کہ اجماع کے متفاوت مرتبے ہیں یعنی جس طرح نصوص میں ظاہر، نص، مفسر
اور محکم کے مراتب میں تفاوت ہے اور خبر متواتر، مشہور اور خبر واحد کے مراتب میں تفاوت ہے اسی طرح اجماع
کی مختلف اقسام کے درمیان بھی مراتب کے اعتبار سے تفاوت ہے۔ چنانچہ سب سے زیادہ قوی صحابہ کا تصریحی
اجماع ہے اس طور پر کہ تمام صحابہ نے زبان سے تصریح کرتے ہوئے کہا "اجماع علی کذا" ہم سب نے فلاں امر پر
اجماع کر لیا اور اجماع کی یہ قسم سب سے زیادہ قوی اسلئے ہے کہ اس اجماع کے حجت ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں
ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جماعت صحابہ میں اہل مدینہ بھی داخل ہیں اور عترت رسول بھی۔ گویا یہ اجماع اہل مدینہ
عترت رسول اور صحابہ سب کی طرف سے منعقد کیا گیا ہے اور سب نے اس کی صراحت کر دی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ اجماع
مفید یقین ہونے میں آیت اور حدیث متواتر کے مانند ہوگا اور جس طرح آیت اور حدیث متواتر کا منکر کافر ہوتا ہے اسی طرح
اجماع کی اس قسم کا منکر بھی کافر ہوگا۔ اجماع کی اس قسم کی مثال صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر صحابہ کا اجماع ہے
کیونکہ خلافت صدیق پر تمام صحابہ کا اجماع ہے اور تمام صحابہ میں اہل مدینہ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقرباء
بھی شامل ہیں۔ پھر دوسرے مرتبہ پر وہ اجماع ہے جو بعض حضرات صحابہ کی تصریح اور باقی کے سکوت سے ثابت ہوا ہو۔

یعنی کسی مسئلہ کے حکم پر بعض حضرات صحابہ نے تصریح کی ہو اور پھر وہ علم اس زمانے کے حضرات علماء کے درمیان پھیل گیا ہو اور اس مسئلہ میں غور و فکر کی مدت گزر گئی ہو اور کسی کی طرف سے مخالفت ظاہر نہ ہوئی ہو تو جمہور علماء کے نزدیک یہ بھی اجماع کہلائے گا مگر اس کا نام اجماع سکوتی ہوگا اور یہ اجماع پہلی قسم کی بہ نسبت کم رتبہ ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اس قسم کے اجماع کا منکر کافر نہیں ہوتا ہے حالانکہ پہلی قسم کے اجماع کا منکر کافر ہے اس کے کم رتبہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ صریحی قول بھی تقریرِ حکم اور اثباتِ حکم پر دلالت کرتا ہے اور سکوت بھی اس پر دلالت کرتا ہے مگر صریحی قول کی دلالت زیادہ واضح ہوتی ہے اور سکوت کی دلالت کم واضح ہوتی ہے پس چونکہ صریحی قول کی دلالت زیادہ واضح ہے اسلئے تمام صحابہ کے صریحی قول سے جو اجماع منعقد ہوگا وہ اقویٰ ہوگا۔ اور سکوت کی دلالت چونکہ کم واضح ہے اسلئے سکوت کے ذریعہ جو اجماع منعقد ہوگا وہ اس کی بہ نسبت کم رتبہ ہوگا۔ اجماع سکوتی کے اجماع صیح اور حجت ہونے پر جمہور کی دلیل یہ ہے کہ تمام مجتہدین کی طرف سے حکم و ضوابط بھی ہے اور غیر معتاد بھی بلکہ عادت یہ ہے کہ بڑے حضرات فتویٰ دیتے ہیں اور باقی سب اس کو تسلیم کرتے ہیں پس اختلاف ظاہر کرنے سے ان کا سکوت ان کے اتفاق کی بین دلیل ہے کیونکہ عادت یہ ہے کہ جب کوئی حادثہ پیش آتا ہے تو اہل علم اس کا حکم تلاش کرنے اور اجتہاد کرنے کی طرف دوڑتے ہیں اور جو حکم ان کے نزدیک حق ہوتا ہے اس کو ظاہر کرنے سے دریغ نہیں کرتے پس جب ان میں سے کسی کی طرف سے کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ سب اس حکم پر راضی ہیں اور جب ایسا ہے تو ان کا یہ سکوت تصریح کے مرتبہ میں ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مجتہد پر یہ بات واجب ہے کہ اس کے نزدیک جو بات حق ہو اس کو وہ ظاہر کرے پس جب اس نے سکوت کیا تو یا سہر دلیل ہے کہ یہ حکم اس کے نزدیک حق ہے اسلئے کہ حق سے سکوت حرام ہے اور یہ بات مجتہد سے خاص کر صحابہ سے بعید ہے کہ وہ حرام کا ارتکاب کرے۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک اجماع کی قسم شرعاً اجماع نہیں ہے اور نہ یہ اجماع حجت ہے۔ یہی قول علمائے اخلاف میں سے عیسیٰ بن ابان کا ہے اور اسی کے قائل داؤد ظاہری اور بعض معتزلہ ہیں۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ سکوت ہمیشہ موافقت اور رضامندی کی دلیل نہیں ہوتا بلکہ کبھی منکرم کی ہیبت کی وجہ سے انسان ساکت ہو جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ منول کے قائل تھے جب آپ نے اس سلسلہ میں مشورہ کیا تو تمام صحابہ نے آپ کی رائے کے سامنے سکوت کیا مگر آپ کی وفات کے بعد حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما منول کا انکار کرنے لگے تو ان سے کہا گیا کہ آپ نے عمر کے زمانے میں اپنا قول کیوں ظاہر نہ کیا۔ اس پر ابن عباس نے کہا: کان رجلاً ہشیماً عمر بڑے باہیبت اور بارعب آدمی تھے میں ان کی ہیبت کی وجہ سے اپنا قول ظاہر نہ کر سکا۔ کبھی آدمی اس لئے بھی سکوت اختیار کر لیتا ہے کہ قائل، عمر یا مرتبہ یا اجتہاد میں اس سے بڑا ہے اور سکوت کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ساکت رہنے والے صحابہ جہاد یا رعایا کے امور میں مشغول ہونے کی وجہ سے غور و فکر نہ کر سکے ہوں۔ پھر جب انھوں نے اس مسئلہ میں غور و فکر کیا تو وہ کسی نتیجہ پر پہنچے بغیر متفرق ہو گئے۔ اور کبھی فتنہ اور فساد کے خوف کی وجہ سے بھی انسان سکوت اختیار کر لیتا ہے بہر حال ان احتمالات

کے ہوتے ہوئے ملکوت موافقت اور رضامندی کی دلیل نہ ہوگا اور جب ملکوت رضامندی کی دلیل نہیں ہے تو اجماعِ شرعی اجماع اور حجت شرعیہ بھی شمار نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ مذکورہ احتمالات اگرچہ عقلاً ممکن ہیں لیکن مجتہدینِ معقین کے احوال پر نظر کرتے ہوئے خلافِ ظاہر ہیں لہذا ان احتمالات کا اعتبار نہ ہوگا اور رہا ابن عباس کا واقعہ تو وہ ثابت نہیں ہے بلکہ یہ بات ثابت ہے کہ حضرت عمرؓ کے سامنے سرخ کر دیا کرتے تھے اور بہت سے صحابہ نے بہت سے معاملات میں حضرت عمرؓ سے بڑا اختلاف کیا ہے پس یہ کہنا کہ ابن عباس حضرت عمرؓ کی بیعت کی وجہ سے خاموش ہو گئے تھے سراسر غلط ہے۔ پھر تیسرے مرتبہ میں تابعین یا بعد والوں کا ایسے حکم پر اجماع ہے جس حکم میں صحابہ کا اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو یعنی تابعین نے جس حکم پر اجماع کیا ہے وہ حکم صحابہ کے درمیان مختلف نہ رہا ہو بلکہ اس حکم کے سلسلے میں صحابہ کا کوئی قول ہی ظاہر نہ ہوا ہو نہ موافق نہ مخالف اور نہ مختلف نہ۔ جیسا کہ استقناع کی صحت پر تابعین کا اجماع ہے استقناع کہتے ہیں سائی دیکر کسی چیز کو بخوانا، کوئی چیز بنانے کے لئے کہنا مثلاً کسی نے جو تانے والے سے کہا کہ میرے لئے جو تاننا دو اس نے قیمت بتادی معاملہ طے ہو گیا۔ عقد بیع کے وقت بیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے عقلاً یہ بیع درست نہ ہونی چاہیے تھی لیکن تابعین کے زمانے میں اس بیع کے جواز پر اجماع منعقد ہو گیا اور صحابہ کے زمانے میں صحابہ کی طرف سے نہ تو اس حکم استقناع کے موافق قول ظاہر ہوا اور نہ مخالف اور نہ ہی اس حکم میں صحابہ کے درمیان اختلاف رہا پس یہ اجماعِ خبر مشہور کے مرتبے میں ہے اور خبر مشہور کی طرح مفید یقین تو نہیں ہے البتہ مفید طمانینت ہے۔ طمانینت، ظن سے تو بڑھ کر ہے لیکن یقین سے کمتر ہے۔ اجماع کی یہ قسم تیسرے مرتبہ پر اس لئے ہے کہ جو حضرات اجماع کا حق صرف صحابہ کو دیتے ہیں ان کے نزدیک صحابہ کے بعد والوں کا اجماع، اجابہ شرعی اور حجت شرعی شمار نہ ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو اجماع کی یہ قسم مختلف نہ ہوگی اور صحابہ کا اجماع متفق علیہ ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ مختلف نہ، متفق علیہ سے کمتر ہوتا ہے لہذا اجماع کی یہ قسم صحابہ کے اجماع سے کمتر اور کم مرتبہ ہوگی۔ پھر چوتھے مرتبہ پر تابعین کا ایسے قول پر اجماع ہے جس قول میں صحابہ کے درمیان اختلاف رہ چکا ہو یعنی صحابہ کے زمانے میں کسی حکم کے سلسلے میں دو قول تھے پھر تابعین نے ان میں سے ایک قول پر اجماع کر لیا مثلاً امام ولد کی بیعت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک ناجائز تھی اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک جائز تھی پھر عہد صحابہ کے بعد تابعین نے عدم جواز یعنی عمر رضی اللہ عنہ کے قول پر اتفاق کر لیا پس اجماع کی یہ قسم سب سے کمتر اور کم مرتبہ ہے چنانچہ اجماع کی یہ قسم فرد احد کے مانند ہے اور خبر واحد کی طرح موجب عمل تو ہے لیکن موجب یقین نہیں ہے۔ اجماع کی اس قسم کے سب سے کمتر ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے مصنف حسامی نے کہا کہ اجماع کی اس قسم میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ بعض علماء مثلاً اصحابِ ظواہر امام احمد بن حنبلؓ وغیرہ نے فرمایا کہ اجماع کی یہ قسم شرعی اجماع اور حجت نہیں ہے بلکہ یہ حکم جس طرح اس اجماع سے پہلے اجتہادی اور مختلف نہ تھا اسی طرح اس اجماع کے بعد بھی اجتہادی اور مختلف نہ رہے گا اور ایک شخص کے لئے اس بات کی اجازت ہوگی کہ وہ اس اجماع کو ترک کر دے اور دوسرا قول جو اس اجماع کے خلاف ہے اس کو قبول کر لے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اجماع کی اس قسم میں پوری امت کا اتفاق حاصل نہیں ہوا۔ اس طور پر کہ جس صحابی کے قول پر تابعین نے اجماع منعقد نہیں کیا ہے وہ صحابی اس اجماع کا مخالف ہوگا۔

اور وہ مخالف صحابہ اگرچہ وفات پا چکا ہے لیکن مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی ہے بلکہ مرنے کے بعد بھی اس کا قول معتبر اور موجود ہوتا ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو مذاہب متقدمہ (مثلاً ائمہ اربعہ کے مذاہب) کا باطل ہونا لازم آئیگا حالانکہ ایسا نہیں ہے بہر حال جب مخالف کی موت سے اس کا قول باطل نہیں ہوا تو قول جمع علیہ پر پوری امت کا اتفاق ماحصل نہ ہو سکا حالانکہ پوری امت کا اتفاق اجماع کے لئے شرط ہے اور جب اجماع کی شرط نہیں پائی گئی تو اجماع بھی منقذ نہ ہوا۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ اجماع کی قسم اجماع نہیں ہے۔ لیکن اکثر احاث اور اکثر شوافع، امام محمد اور امام ابو حنیفہ اور خود مصنف حسامی کے نزدیک انعقاد اجماع کے لئے پوری امت کا اتفاق شرط نہیں ہے بلکہ ہر زمانے کے علماء کا اجماع حجت ہے۔ وہ علم جمع علیہ خواہ عہد صحابہ میں مختلف فیہ رہا ہو خواہ مختلف فیہ نہ رہا ہو دونوں صورتوں میں تابعین کا اجماع حجت ہے۔ کیونکہ وہ دلائل نظمیہ جو اجماع کی حجت پر دلالت کرتے ہیں عام ہیں اور دونوں کو شامل ہیں ہاں ان دونوں کے درمیان اتنا فرق ضرور ہے کہ وہ علم جس پر تابعین نے اجماع کیا ہے اگر صحابہ کے درمیان مختلف فیہ نہ رہا ہو تو یہ اجماع حدیث مشہور کے مرتبہ میں ہوگا چنانچہ اس کا مسک ضال تو ہوگا لیکن مشابہ اختلاف کی وجہ سے کافر نہ ہوگا اور اگر صحابہ کے درمیان مختلف فیہ رہ چکا ہو تو یہ اجماع حدیث صحیح واحد کے مرتبہ میں ہوگا چنانچہ یہ اجماع موجب عمل تو ہوگا لیکن مضیقین نہ ہوگا، بلکہ مفیدین ہوگا۔

وَإِذَا انْقَلَبَ إِلَيْنَا أَجْمَاعُ السُّلَفِ بِأَجْمَاعِ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرِ عَلَى نَقْلِهِ
كَانَ فِي مَعْنَى نَقْلِ الْحَدِيثِ الْمُتَوَاتِرِ وَإِذَا انْقَلَبَ إِلَيْنَا بِأَلْفِئَادٍ
كَانَ كَنَقْلِ الشَّيْءِ بِالْأَحَادِ وَهُوَ يَقِينٌ بِأَصْلِهِ لِكُنْهٍ لَنَا انْقَلَبَ إِلَيْنَا
بِالْأَحَادِ أَوْ جَبَّ الْعَمَلُ دُونَ الْعِلْمِ وَكَانَ مُعْتَمَدًا عَلَى الْفَيَاسِ.

ترجمہ اور جب ہماری طرف صحابہ کا اجماع منتقل ہوا اس حال میں کہ اس اجماع کی نقل پر ہر زمانے کے علماء کا اجماع ہے تو وہ اجماع صحابہ، حدیث متواتر کو نقل کرنے کے معنی میں ہوگا اور جب خبر واحد کے ساتھ منتقل ہو کر آیا تو وہ اجماع صحابہ حدیث کو آماد کے ساتھ نقل کرنے کے مانند ہوگا اور یہ اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے تو یقینی ہے لیکن جب آماد کے ساتھ منتقل ہو کر آیا تو یہ موجب عمل ہوگا نہ کہ موجب علم اور یہ اجماع قیاس پر مقدم ہوگا۔

تشریح جب فاضل مصنف اجماع کے رکن اور اس کے مراتب کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے اس اجماع کو بعد والوں کی طرف نقل کرنے کی کیفیت اور نقل کے اعتبار سے اس کے مراتب کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ اگر صحابہ کا منعقد کردہ اجماع ہم تک نقل ہو کر آئے تو اس کے نقل ہونے کی دو صورتیں

ہیں ایک صورت تو یہ ہے کہ اسکو نقل کرنے پر ہر زمانے کے علماء کا اتفاق رہا ہو یعنی ہر زمانے کے علماء نے بالاتفاق اس اجماع کو نقل کیا ہو جیسا کہ ابو بکر رحمہ کی خلافت پر صحابہ کا اجماع ہے اور یہ اجماع ہم تک نقل متواتر کے ساتھ منقول ہو کر آیا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ہر زمانے کے تمام علماء نے اس کو نقل نہ کیا ہو بلکہ اہل اہل و افراد نے یعنی تواتر کی تعداد سے کم تعداد نے اسکو نقل کیا ہو جیسا کہ عبیدہ سلمانی نے کہا کہ ظہر سے پہلے چار رکعت پڑھنے پر انجری نماز اسفار میں ادا کرنے پر، ایک بہن کی حدت میں اس کی دوسری بہن سے نکاح کے حرام ہونے پر اور غلوٹ صمیر کی وجہ سے مہر کے موکد ہونے پر صحابہ کا اجماع ہے۔ پہلی صورت میں اجماع صحابہ کا منقول ہو کر آنا ایسا ہوگا جیسا کہ حدیث متواتر کا منقول ہو کر آنا یعنی جس طرح حدیث متواتر موجب یقین اور موجب عمل ہوتی ہے اور اس کا منکر کافر و متدار دیا جاتا ہے اسی طرح یہ اجماع بھی موجب یقین اور موجب عمل ہوگا اور اس کا منکر کافر ہوگا اور دوسری صورت میں اجماع صحابہ کا منقول ہو کر آنا ایسا ہوگا جیسا کہ حدیث واحد صحیح کا منقول ہو کر آنا یعنی جس طرح حدیث واحد صحیح اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہے کیونکہ وہ معصوم نبی کی طرف منسوب ہے لیکن چونکہ خبر اہل اہل و افراد کے ساتھ منقول ہو کر آئی ہے اس لئے یہ حدیث غنی ہوگی، موجب عمل ہوگی اور اس کا منکر کافر ہوگا اسی طرح مذکورہ اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہوگا کیونکہ وہ خطا سے معصوم امت کی طرف منسوب ہے مگر چونکہ خبر اہل اہل و افراد کے ساتھ نقل ہو کر آیا ہے اس لئے یہ اجماع غنی ہوگا، موجب عمل ہوگا اور اس کا منکر کافر ہوگا البتہ قیاس کے ساتھ متعارض ہونے کی صورت میں یہ اجماع اکثر علماء کے نزدیک قیاس پر مقدم ہوگا جیسا کہ حدیث واحد صحیح قیاس پر مقدم ہوتی ہے کیونکہ جمہور علماء کے مذہب کے مطابق قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے غنی ہوتا ہے اور اجماع اور حدیث واحد صحیح اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی ہوتے ہیں اور قطعی غنی ہوتا ہے لہذا اجماع اور حدیث واحد صحیح تمام ہونگے یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنف نے نقل اجماع کے سلسلے میں حدیث متواتر کے ساتھ بھی تمثیل ذکر فرمائی ہے اور حدیث واحد صحیح کیساتھ بھی۔ لیکن حدیث مشہور کے ساتھ تمثیل ذکر نہیں فرمائی اسکی کیا وجہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نقل اجماع کے سلسلے میں تواتر اور اہل اہل و افراد کا تحقق تو ہو سکتا ہے لیکن شہرت کا تحقق نہیں ہو سکتا کیونکہ مشہور وہ ہے جو عہد صحابہ میں حد تواتر کو پہنچا ہو اور پھر عہد صحابہ کے بعد تواتر کو پہنچا گیا ہو۔ گریہ بات اجماع کے اندر متحقق نہیں ہو سکتی ہے اس لئے کہ اجماع نبی علیہ السلام کے زمانے میں منعقد نہیں ہوتا کیوں کہا جائے کہ عہد صحابہ میں یہ اجماع حد تواتر سے کم تعداد کے ساتھ منقول ہو کر آیا ہے پھر اس کے بعد تواتر کے ساتھ منقول ہوا ہے بلکہ اجماع کا آغاز صحابہ کے زمانے سے ہوا ہے اور پھر صحابہ کے بعد ہی دو طرح سے نقل کیا جاسکتا ہے اہل اہل و افراد کے ساتھ یا تواتر کے ساتھ اور جب ایسا ہے تو فاضل مصنف نے ان دونوں کو تمثیل کے طور پر ذکر فرمادیا اور مشہور کو ذکر نہیں کیا۔

بَابُ الْقِيَاسِ

(یہ) قیاس کا باب ہے۔

تشریح قیاس کے لغوی اور شرعی معنی تو خود مصنف رد بیان کریں گے لیکن اس سے پہلے یہ بیان کرنی ضروری

ہے کہ قیاس آیا حجت شرعی ہے یا حجت شرعی نہیں ہے عامۃ العلماء کا مذہب تو یہی ہے کہ قیاس حجت شرعی ہے اور موجب عمل ہے لیکن روافض، خوارج اور بعض معتزلہ جہتِ قیاس کا انکار کرتے ہیں۔ منکرین قیاس اپنے قول پر تین دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء“ ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی جس میں ہر چیز کا بیان ہے اور ایک جگہ ہے ”ولا طلب ولا یابس الا فی کتابہمیں“ یعنی طلب و یابس ہر چیز کتاب اللہ میں موجود ہے منکرین قیاس کہتے ہیں کہ جب ہر چیز کتاب میں موجود ہے تو قیاس کی کیا ضرورت ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے کہ بنی اسرائیل ایک زمانے تک راہِ راست پر رہے یہاں تک کہ فتوحات کی وجہ سے جب ان میں قیدیوں کی نسل بڑھی تو انھوں نے موحودہ احکام پر غیر موجود احکام کو قیاس کرنا شروع کر دیا جس سے وہ خود تو گمراہ ہوئے ہی دوسروں کو بھی گمراہ کر دیا۔ قیاس کرنے پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا بنو اسرائیل کی مذمت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجت شرعی نہیں ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس کی بنیاد جو محکم عقل پر ہوتی ہے اس لئے اس کی اصل ہی میں شبہ ہے کیونکہ یقینی طور پر کوئی نہیں بتا سکتا کہ اس علم کی علت وہی ہے جس کو ہم نے قیاس سے نکالا ہے پس جب قیاس کی اصل ہی میں شبہ ہے تو قیاس حجت شرعی کیسے ہو سکتا ہے۔ ہماری طرف سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ قیاس سے مستقل طور پر علیحدہ کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاتا ہے بلکہ قرآن میں جو احکام مذکور ہیں اس ان کو ظاہر کرتا ہے یعنی قیاس مثبت احکام نہیں ہوتا بلکہ مظہر احکام ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو قرآن میں ہر چیز موجود ہونے کے باوجود قیاس کی ضرورت ہے اور قیاس قرآن کے منافی نہیں ہے۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بنو اسرائیل کا قیاس سرکشی اور عناد کے طور پر تھا اس لئے ان کی مذمت کی گئی اور ہمارا قیاس احکام شرعیہ کے اظہار کے لئے ہے لہذا ہمارا قیاس مذموم نہ ہوگا۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ علت میں شبہ کا ہونا اگرچہ علم و یقین کے منافی ہے لیکن عمل کے منافی نہیں ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ عمل واجب ہو اور علم یقینی حاصل نہ ہو۔ عامۃ العلماء کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”فاستبروا یا اولی الابصار۔ اعتبار کہتے ہیں شی کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانا اور اسی کا نام قیاس ہے گویا اس آیت میں شے کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانے یعنی قیاس کا امر کیا گیا ہے پس جب اس آیت میں قیاس کا امر کیا گیا ہے تو قیاس کا حجت ہونا خود بخود ثابت ہو گیا اور نہ اس امر کا عبث ہونا لازم آئیگا۔ دوسری دلیل حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذاً الی الیمن قال یٰم یقظی قال بکتاب اللہ قال فان لم تجد قال بکتاب اللہ قال انما تجد للذی وقف رسولہ ہمارا رضی اللہ عنہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب معاذ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو دریافت کیا اے معاذ تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز سے کرو گے۔ انھوں نے جواب دیا کتاب اللہ سے۔ آپ نے سوال کیا اگر تم کتاب اللہ میں فیصلہ نہ پاؤ تو کس چیز سے فیصلہ کرو گے۔ انھوں نے عرض کیا سنت رسول سے۔ آپ نے پھر پوچھا اگر تم سنت رسول میں بھی نہ پاؤ تو کیا کرو گے عرض کیا پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ اور اجتہاد نام ہے قیاس کا۔ یہ سنکر آپ نے ارشاد فرمایا خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے قاصد کو اسی بات کی توفیق دی جس سے اس کا رسول خوش ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اگر قیاس حجت شرعی

دہوتا تو آپ معاذ کا قول ”اَجِبْتُ لِبَرَاءِی“ نوراً رد فرمادیتے، لیکن آپ نے رد نہیں فرمایا بلکہ اس قول پر اشرک کا شکر ادا کیا پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاذ کے اس قول کو رد نہ کرنا بلکہ اشرک کا شکر ادا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس جت شری ہے حدیث معاذ پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، فان لم تجدنی کتاب اشر، قرآن کی آیت مَا تَرَوْكَ فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ کے معارض ہے کیونکہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی حکم اور کوئی چیز ایسی نہیں جو کتاب میں موجود نہ ہو اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض احکام کتاب اللہ میں موجود نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کتاب اللہ میں نہ پائے سے اس میں موجود نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ بلکہ کتاب اشر ہی کے اندر موجودہ احکام جو ظاہری نظر سے معلوم نہیں ہوتے بذریعہ قیاس ان کا استنباط کیا جاتا ہے۔

جمیل احمد گرد و دھوی

وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلَى بَيَانِ نَفْسِ الْقِيَاسِ وَشَرْطِهِ وَرُكْنَيْهِ وَحُكْمِهِ وَدَفْعِهِ
أَمَّا الْأَوَّلُ فَالْقِيَاسُ هُوَ التَّقْدِيرُ لِنَوْعَةٍ يُقَالُ قَيْسُ التَّعْلِ بِالتَّعْلِ
أَوْ قَدَرُهُ بِهِ وَاجْعَلُهُ تَقْدِيرَ الْآخِرِ وَالْفُقَهَاءُ إِذَا أَخَذُوا حُكْمَ الْفَرْعِ
مِنَ الْأَصْلِ سَمُّوْا ذَلِكَ قِيَاسًا لِتَقْدِيرِهِمُ الْفَرْعَ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ
وَالْعِلَّةِ

ترجمہ باب قیاس، نفس قیاس، شرط قیاس، رکن قیاس، حکم قیاس اور دفع قیاس پر مشتمل ہے بہر حال اول تو قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں کہا جاتا ہے، قس التعل بالمثل۔ ایک جوتے کا دوسرے جوتے کے ساتھ اندازہ کرنا اور ایک جوتے کو دوسرے جوتے کے مساوی بنا۔ اور فقہانے جب فرع کا حکم اصل سے یا قوانین سے اس لیے کا نام قیاس رکھا کیونکہ انھوں نے حکم اور علت میں فرع کا اصل کے ساتھ اندازہ کیا ہے۔

تشریح مصنف حامی کہتے ہیں کہ قیاس کے باب میں چند چیزیں ذکر کی گئی ہیں (۱) قیاس کی لغوی اور شری تعریف، عبارت میں نفس قیاس سے مراد یہ ہی ہے (۲) قیاس کی شرط یعنی وہ چیز جس پر قیاس کی صحت موقوف ہے (۳) قیاس کا رکن۔ رکن سے مراد وہ علت ہے جو اصل اور فرع کے درمیان وصف جامع ہو۔ (۴) قیاس کا حکم، یعنی وہ اخراج قیاس سے ثابت ہوتا ہے (۵) دفع قیاس یعنی اخلاف کی طرف سے بیان کردہ مغلل مؤثرہ پر وارد ہونے والے اعتراضات کا دفعیہ۔

قیاس کے لغوی معنی میں دو قول ہیں۔ علامہ ابن حاجب فرماتے ہیں کہ قیاس کے لغوی معنی مساوات اور برابری کے ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے فلان یقاس بفلان۔ فلان فلاں کے مساوی اور برابر ہے۔ اور اکثر علماء کی رائے ہیکہ قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں کہا جاتا ہے ”قَسَمْتُ الْأَرْضَ بِالْقَصْبَةِ“ میں نے بانس سے زمین کا اندازہ

کیا یعنی اس کو ناپا۔ "قاس الطیب قس الجرح" طیب نے زخم کی گہرائی کا اندازہ کیا یعنی اس کو ناپا۔ قس النعل بالنعل، ایک جوتے کا دوسرے جوتے کے ساتھ اندازہ کر اور ایک جوتے کو دوسرے جوتے کی نظیر اور مثل بنا۔ اکثر علماء کہتے ہیں کہ تقدیر اور اندازہ کرنا چونکہ ایسی دو چیزوں کا تقاضہ کرتا ہے جن میں سے ایک دوسرے کی طرف مساوات کے ساتھ منسوب ہو اسلئے لفظ قیاس یعنی تقدیر، مساوات کے معنی میں بھی استعمال ہونے لگا چنانچہ قس النعل بالنعل کا مطلب یہ ہی ہے کہ ایک جوتے کو دوسرے جوتے کے برابر کر۔ اور جب ایسا ہے تو ابن حاجب اور اکثر علماء کے اقوال کا آل ایک ہوگا۔ عبارت میں اجتہد کی ضمیر مفعول کا مرجع نعل ہے اور نعل مؤنث سماعی ہے حالانکہ ضمیر مذکر کی ہے لہذا ضمیر اور مرجع میں عدم مطابقت کا اعتراض واقع ہوگا۔ جواب، نعل اگرچہ مؤنث سماعی ہے لیکن نعل کے ظاہر لفظ کی طرف نظر کرتے ہوئے ضمیر مذکر ذکر کر دی گئی ہے۔ اصطلاح شرع میں قیاس کی چند تعریفیں کی گئی ہیں چنانچہ بعض حضرات نے ان الفاظ سے تعریف کی ہے "تعدیۃ الحكم من الاصل الی الفرع" حکم کو اصل سے فرع کی طرف منتقل اور متعدی کرنا۔ لیکن یہ تعریف درست نہیں ہے کیونکہ حکم اصل کے لئے وصف ہے اور اوصاف کا منتقل ہونا محال ہے اس اعتراض سے بچنے کے لئے بعض حضرات نے یہ تعریف کی ہے "ہو بانہ مثل حکم اعدا المذکورین بطل علیہ فی الامر" اس تعریف میں آخر سے مراد فرع ہے اور اعدا المذکورین سے مراد اصل ہے یعنی اصل کی علت کی طرح علت کے پائے جانے کی وجہ سے فرع میں اصل کے حکم کے مثل حکم ظاہر کرنے کا نام قیاس ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب فرع (مقیس) میں اصل (مقیس علیہ) کی علت کے مانند علت پائی جائے گی تو اس علت کی وجہ سے فرع میں اصل کے حکم کے مانند حکم ظاہر کر دیا جائے گا اور اسی کا نام قیاس ہوگا۔ اس تعریف میں اثبات کی جگہ اثبات کا لفظ اس لئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ قیاس مظہر ہوتا ہے مثبت نہیں ہوتا۔ مثبت تو حق بل مجہدہ کی ذات ہوتی ہے اور حکم اور علت سے پہلے مثل کا لفظ اسلئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ اوصاف کے منتقل ہونے کا قائل ہونا لازم نہ آئے کیونکہ اگر مثل کا لفظ ذکر نہ کیا جاتا تو اصل کے حکم کا فرع کی طرف منتقل ہونا لازم آتا اور علت کا اصل سے فرع کی طرف منتقل ہونا لازم آتا حالانکہ حکم اور علت دونوں اوصاف کے قبیلہ سے ہیں اور اوصاف کا منتقل ہونا باطل ہے اور مذکورین کا لفظ اس لئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ یہ تعریف قیاس بن الموجودین اور قیاس بن المعدوین دونوں کو شامل ہو جائے۔ قیاس بن المعدوین کی مثال جنون کی وجہ سے عیدم العقل کو مضر کی وجہ سے عیدم العقل پر اس حکم میں قیاس کرنا کہ مضر کی وجہ سے عیدم العقل سے خطاب الہی ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح جنون کی وجہ سے عیدم العقل سے بھی خطاب ساقط ہو جائیگا۔

فاضل مصنف نے مذکورہ دونوں تعریفوں سے اعراض کرتے ہوئے فقہاء کا حوالہ دیکر ایک تیسری تعریف ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فقہاء نے جب فرع کا حکم اصل سے یا یعنی فرع کے اندر اصل کے حکم کے مثل حکم کو ظاہر کیا تو انھوں نے اس لینے اور ظاہر کرنے کو قیاس کے نام کے ساتھ موسوم کیا۔ کیونکہ انھوں نے حکم اور علت میں فرع کا اصل کے ساتھ اندازہ اور موازنہ کیا ہے۔ حاصل یہ کہ فرع (مقیس) کے اندر اصل (مقیس علیہ) کی علت کے موجود ہونے کی وجہ سے فرع کو اصل کے حکم میں ضمن کرنے کا نام قیاس ہے۔ رہا یہ سوال کہ مصنف نے سابقہ دونوں تعریفیں چھوڑ کر

اس تعریف کو کیوں اختیار کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف قیاس کے معنی لغوی کے موافق ہے اور جو تعریف معنی لغوی کے موافق ہو وہ زیادہ بہتر ہوتی ہے لہذا یہ تعریف اُنسب اور اُحسن ہوگی، اس تعریف کو فقہاء کے حوالے سے اس لئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ ارباب فقہ اور ارباب اصول فقہ دونوں کے نزدیک قیاس کی ایک ہی تعریف ہے اور قیاس کے معنی اصطلاحی کے سلسلہ میں دونوں کی اصطلاحوں میں ترادف ہے۔

وَأَمَّا شَرْطُهُ فَإِنَّ لَا يَكُونُ الْأَصْلُ مَحْصُوصًا بِعَلَمِهِ بِمَقَرِّ اخْتَرَكَقَبُولُ
مَشْهُدًا ذَا خُزْبِيَّةٍ وَحَدًّا كَانَ مُحْكَمًا ثَبَتَ بِالنَّصِّ إِخْتِصَاصُهُ بِهِ كَرَامَةِ
لَهُ وَأَنَّ لَا يَكُونُ الْأَصْلُ مُعَدُّ وَلَا بِهِ عَنِ الْقِيَاسِ كَالْجَبَابِ الظَّاهِرَةِ
بِالْفَهْمَةِ فِي الصَّلَاةِ

ترجمہ اور قیاس کی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم کسی دوسری نص کی وجہ سے اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہو جیسے ایکے خزیمہ کی شہادت کا قبول ہونا ایسا حکم ہے جس کے ساتھ خزیمہ کا اختصاص ان کی کرامت کے پیش نظر نص کی وجہ سے ثابت ہے۔ اور یہ کہ اصل معدول بہ عن القیاس (قیاس کے مخالف) نہ ہو جیسے نماز میں تہقبہ مار کر ہنسنے سے وضو کا واجب کرنا۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ قیاس کی شرطیں بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ مصنفؒ کے بیان کے مطابق قیاس کی چار شرطیں ہیں۔ ان میں سے دو عدی ہیں اور دو وجودی ہیں۔ عدم چونکہ وجود پر مقدم ہے اسلئے مصنفؒ نے پہلے عدی شرطوں کو بیان فرمایا ہے اور پھر وجودی شرطوں کو بیان فرمایا ہے۔ عدی شرطوں میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم اصل کے ساتھ کسی نص کی وجہ سے مخصوص نہ ہو عبارت میں اصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور جبکہ میں بار مخصوص پر داخل ہے نہ کہ مخصوص علیہ پر اور مطلب یہ ہے کہ مقیس علیہ کے ساتھ اس کا حکم نص کے ذریعہ مخصوص نہ کیا گیا ہو چنانچہ اگر مقیس علیہ کا حکم مقیس علیہ کے ساتھ کسی نص کے ذریعہ مخصوص کر دیا گیا تو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا جیسے بن تہا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی شہادت کا قبول ہونا حدیث کی وجہ سے کرامت حضرت خزیمہ کی خصوصیت ہے لہذا ان پر کسی دوسرے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے وہ دوسرے شخص رتبہ میں خواہ ان کے برابر ہو خواہ ان سے بڑھ کر ہو چنانچہ غلام راشدین میں سے بھی کسی کی تنہا شہادت معتبر نہ ہوگی اس واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے ادنیٰ خریدی اور اس کو شتم ادا کر دیا اس کے بعد اعرابی نے شتم وصول کرنے سے انکار کر دیا اور دوبارہ شتم کا تقاضہ کیا آپؐ نے فرمایا کہ میں تو شتم ادا کر چکا ہوں اس نے گواہ کا مطالبہ کیا آپؐ نے فرمایا کہ وہ معاملہ تو میرے اور تمہارے درمیان تنہائی میں ہوا ہے جہاں کوئی نہیں تھا میں گواہ کہاں سے لاؤں گا۔ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ نے یہ گفتگو سنا کر کہا اے رسول خدا میں گواہی دیتا ہوں بیشک آپؐ نے اس کی ادنیٰ کی پوری قیمت ادا کر دی ہے۔ آپؐ نے تعجباً فرمایا تم تو اس وقت موجود نہیں تھے پھر کس طرح

میرے حق میں گواہی دے رہے ہو۔ خزیمہ نے جواباً عرض کیا یا رسول اللہ! آسمان اور غیب کی عظیم اشیاء خبروں میں جب ہم آپ کو سچا جانتے ہیں تو یہ اونٹنی اور اس کی حقیر قیمت کی کیا حقیقت ہے کہ اس کی ادائیگی کی بابت ہم آپ کی تصدیق نہ کریں۔ آپ نے خوش ہو کر فرمایا: ”من شہدہ خزیمۃ فهو حصبہ“ یعنی خزیمہ قن تھا جس کے حق میں گواہی دیدیں تو اس کی گواہی کافی ہے۔ یہ خزیمہ کا اعزاز و اکرام ہے کہ اللہ کے رسول نے ان کی گواہی کو دو آدمیوں کی گواہی کے برابر قرار دیدیا ورنہ عام لوگوں کی گواہی کے معتبر ہونے کے لئے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”واستشهدوا شہیدین من رجالمکم فانکم بکم نار علیہن فزیل و امرتان“ اور ایک جگہ ارشاد ہے: ”واستشهدوا ذوی عدل منکم“ پس جب ایک آدمی کی گواہی کا معتبر ہونا حضرت خزیمہ کی خصوصیت ہے تو خزیمہ پر دوسرے لوگوں کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا وہ دوسرے لوگ رتبہ میں خواہ خزیمہ کے برابر ہوں خواہ خزیمہ سے بڑھ کر ہوں۔

دوسری عدلی شرط یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) من کل وجہ خلاف قیاس نہ ہو اور اس کے معنی بالکل غیر معقول نہ ہوں۔ کیونکہ جب اصل (مقیس علیہ) خود ہی خلاف قیاس اور غیر معقول ہوگا تو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا کیسے درست ہوگا۔ جیسا کہ صلوٰۃ کا طہ یعنی رکوع سجدے والی نماز میں قہقہہ لگا کر نہینے سے وضو کا ٹوٹنا خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہے حدیث یہ ہے: ”انما من ضحک منکم قہقہۃ فی الصلوۃ فلیعد الوضوء للصلوۃ جیغاً“ سنو جو شخص تم میں سے نماز میں قہقہہ لگا کر نہسا وہ وضو اور نماز دونوں کا اعادہ کرے۔ نماز کے دوران قہقہہ کا ناقض وضو ہونا خلاف قیاس اس لئے ہے کہ وضو و خروج بخار سے ٹوٹتا ہے اور قہقہہ بخار نہیں ہے لہذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کے اندر قہقہہ ناقض وضو نہ ہو جیسا کہ نماز کے علاوہ میں قہقہہ ناقض وضو نہیں ہے لیکن حدیث کی وجہ سے صلوٰۃ کا طہ میں قہقہہ کو خلاف قیاس ناقض وضو قرار دیا گیا ہے اور جب صلوٰۃ کا طہ یعنی رکوع سجدہ والی نماز میں قہقہہ خلاف قیاس ناقض وضو ہے تو اس پر صلوٰۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت کو قیاس نہیں کیا جائے گا کیونکہ اصل یعنی قہقہہ کا ناقض وضو ہونا صلوٰۃ کا طہ میں ثابت ہے اور صلوٰۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت صلوٰۃ کا طہ نہیں ہیں لہذا ان دونوں میں قہقہہ کا پایا جانا ناقض وضو نہ ہوگا۔

(فتاویٰ) یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ قیاس میں اصل یعنی مقیس علیہ کیا ہوتا ہے اس بارے میں قدرے اختلاف ہے چنانچہ فقہاء میں سے جمہور علماء کے نزدیک حکم منصوص علیہ کا محل، اصل اور مقیس علیہ ہوتا ہے مثلاً بیع بجنسہ متفاضلاً کے حرام ہونے میں چاول کو گندم پر قیاس کیا گیا ہے تو یہاں اصل اور مقیس علیہ گندم ہوگا کیونکہ گندم ہی بیع بجنسہ متفاضلاً کے حکم یعنی حرمت کا محل ہے اور چاول فرع یعنی مقیس ہے۔ اور متکلمین کے نزدیک اصل اور مقیس علیہ وہ نص یا اجماع ہوتا ہے جو حکم منصوص علیہ پر دال ہو مثلاً حدیث ”الفظہ بالحنظہ الخ“ جو گندم کی بیع بجنسہ متفاضلاً کے حرام ہونے پر دال ہے وہ اصل اور مقیس علیہ ہے اور وہ حکم جو قیاس سے ثابت ہے یعنی چاول میں بیع بجنسہ متفاضلاً کا حرام ہونا وہ فرع ہے۔

وَأَن يَتَعَدَّى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِالتَّحْقِيقِ بِغَيْرِهِ إِلَى شَرْعٍ هُوَ نَظِيرُهُ وَلَا
نَصٌّ فِيهِ فَلَا يَسْتَقِيمُ التَّحْقِيلُ إِلَّا لِمَا ثَبَتَ اسْمُ الْحُكْمِ لِشَيْءٍ لَا شَرِبَةَ لِأَنَّهُ

لَيْسَ بِكُمْ شَرْعٌ وَلَا لِحُكْمَةٍ فَمَهَارِ الذِّمِّي لِكُومِنِهِ تَغْيِيرُ الْحُرْمَةِ
الْمُتَّاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ فِي الْأَصْلِ إِلَى إِبْلَاقِهَا فِي الْقُرْعِ عَنِ الْغَايَةِ وَلَا تَعْدِيَّةُ
الْحُكْمِ مِنَ النَّاسِ فِي الْفِطْرِ إِلَى الْمَكْرَةِ وَالْحَاطِي لِأَنَّ عُدَّتَهُمَا دُونَ عُدَّتِهِ
فَكَانَ تَعْدِيَّتُهُ إِلَى مَا لَيْسَ بِفِطْرٍ وَلَا يَشْرُطُ الْإِيْمَانِ فِي رَقَبَةِ كَفَّارَةِ
الْبَيْتِ وَالْقَهَارِ وَفِي مَصْرَفِ الصَّدَقَاتِ لَا تَعْدِيَّةٌ إِلَى مَا فِيهِ نَقْصٌ
بِتَغْيِيرِهِ

ترجمہ اور حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بعینہ ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جو اصل کی تفسیر ہے اور اس فرع کے بارے میں کوئی نص نہ ہو پس تمام (نشہ آور) مشروبات کے لئے خمر کا نام ثابت کرنے کی علت کی وجہ سے قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ تمام مشروبات کے لئے لفظ خمر کا اثبات حکم شرعی نہیں ہے اور ذمّی کا ظہار صحیح ہونے کے لئے (قیاس کرنا درست) نہیں ہے کیونکہ یہ قیاس اس حرمت کو جو اصل (مسلمان) میں کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے فرع (ذمی) میں غایت سے اس کے اطلاق کی طرف تبدیل کرنا ہی ہے اور روزہ ٹوٹنے میں ناسی سے مکروہ اور خالی کی طرف حکم متعدی کرنے کے لئے (قیاس کرنا درست) نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے۔ پس (ناسی سے مکروہ اور خالی کی طرف) حکم کا متعدی کرنا ایسی چیز کی طرف متعدی کرنا ہے جو ناسی کی تفسیر نہیں ہے اور کفارہ یلین اور کفارہ ظہار کے رقبہ میں ایمان کی شرط کے لئے (قیاس کرنا درست) نہیں ہے اور صدقات کے مصرف میں (شرط ایمان کے لئے) قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ قیاس تفسیر حکم کے ساتھ ایسی چیز کی طرف حکم کو متعدی کرنا ہے جس چیز میں نص موجود ہے۔

تشریح صحت قیاس کی مذکورہ چار شرطوں میں سے تیسری اور دو وجودی شرطوں میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ حکم شرعی جو نص یعنی کتاب اشرا یا سنت رسول اشرا یا اجماع سے ثابت ہو وہ بعینہ بغیر کسی تغیر اور تفاوت کے فرع کی طرف متعدی اور مشتعل ہو اور وہ فرع اصل کے مائل اور مساوی جو اصل سے کمتر ہو اور اس فرع کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہ ہو۔ یہ شرط اگرچہ عنوان میں ایک ہے لیکن حقیقت میں چار شرطوں پر مشتمل ہے (۱) وہ حکم جس پر قیاس کیا جائے شرعی ہو یعنی نہ ہو (۲) فرع کی طرف اس حکم کا تعدیہ اور انتقال بعینہ ہو اس میں کسی طرح کا تغیر اور تبدل واقع نہ ہو (۳) علت کے تحقق میں فرع اصل کے پورے طور پر مائل اور مساوی ہو کسی حال میں اصل سے کمتر نہ ہو (۴) فرع کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہ ہو۔ فاضل مصنف نے ان چاروں شرطوں پر تفصیلی مثالیں پیش کی ہیں جو ابھی آپ کے سامنے آجائیں گی۔ بعض حضرات شارحین نے مصنف کی عبارت سے مذکورہ چار شرطوں کے علاوہ مزید دو شرطوں کا استخراج کیا ہے۔ ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ اصل کا حکم متعدی ہو کیونکہ اگر حکم غیر متعدی ہو تو اس پر قیاس کرنا درست نہ ہو گا۔ دوم یہ کہ وہ حکم شرعی جسکو فرع کی طرف متعدی کیا جائے گا براہ راست نص (کتاب سنت اجماع)

سے ثابت ہو قیاس سے ثابت نہ ہو۔ کیونکہ اگر اصل کا حکم قیاس سے ثابت شدہ ہو تو اس پر بھی قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ یہ دونوں باتیں اگرچہ اپنی جگہ درست ہیں لیکن بطور اصول موضوعہ چونکہ قیاس کی حقیقت میں داخل ہیں اسلئے ان کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

فلا یستقیم التعلیل الخ سے مصنف رو نے صحت قیاس کی پہلی شرط پر یعنی اس بات پر کہ اصل یعنی مقبیس علیہ کے حکم کا شرعی ہونا ضروری ہے ایک تفریعی مثال پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اخلاف کے نزدیک غرادر دوسری نشہ آور چیزوں کے درمیان فرق ہے چنانچہ غرادر مطلقاً حرام ہے جس طرح اس کی مقدار کثیر (جس کے پینے سے نشہ آجائے) کا پینا حرام ہے اسی طرح اس کی مقدار قلیل (جس کے پینے سے نشہ نہ آئے) کا پینا بھی حرام ہے اور اس کی مقدار کثیر اور قلیل دونوں کا پینا موجب حد ہے۔ اس کے برخلاف دوسری نشہ آور چیزیں تو ان کی مقدار کثیر کا پینا حرام ہے لیکن مقدار قلیل کا پینا حرام نہیں ہے اسی طرح ان کی مقدار کثیر تو موجب حد ہے لیکن مقدار قلیل موجب حد نہیں ہے اور شوائغ کے نزدیک غرادر دوسری نشہ آور چیزوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے بلکہ غمر کی طرح تمام نشہ آور چیزوں کی مقدار قلیل اور مقدار کثیر دونوں حرام ہیں اور دونوں موجب حد ہیں حضرات شوائغ فرماتے ہیں کہ لغت میں غمر کے معنی ڈھانچنے کے ہیں لہذا جو چیز عقل کو مستور کرے شوائغ اسکو غمر سے تعبیر کرتے ہیں، اس کو غمر کے نام کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور اس پر غمر کے احکام جاری کرتے ہیں پس ان کے نزدیک غمر کی طرح دوسری نشہ آور چیزوں کا مطلقاً پینا حرام بھی ہوگا اور موجب حد بھی ہوگا اسی کا نام قیاس فی اللغت ہے شوائغ چونکہ قیاس فی اللغت کے جواز کے قائل ہیں اسلئے انھوں نے اس مسئلہ میں قیاس فی اللغت کا اعتبار کیا ہے۔

مصنف حامی شرط اول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ منامرہ عقل (عقل ڈھانچنے) کی وجہ سے تمام نشہ آور چیزوں پر غمر کے احکام جاری کرنا اور ان کا غمر نام رکھنا درست نہیں ہے کیونکہ تمام نشہ آور مشروبات پر لفظ غمر کا اطلاق حکم لغوی پر قیاس ہے نہ کہ حکم شرعی پر اور ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ صحت قیاس کے لئے مقبیس علیہ کے حکم کا شرعی ہونا ضروری ہے کیونکہ نام لغات تو فیعی ہیں ان میں قیاس کی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ زنا کے معنی کا لحاظ کر کے لواطت کے لئے زنا کا نام ثابت کرنا اور لواطت پر اس کے احکام جاری کرنا حکم لغوی پر قیاس ہونے کی وجہ سے اخلاف کے نزدیک درست نہیں ہے۔

والصحة ظہار الذمی الخ سے صحت قیاس کی دوسری شرط پر (اس بات پر کہ غمر کی طرف اصل کے حکم کا تعدیہ اور انتقال بعینہ ہو) تفریع پیش کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ذمی کا ظہار درست ہے یا نہیں اس بارے میں اخلاف کا مذہب یہ ہے کہ ذمی کا ظہار درست نہیں ہے لہذا ظہار کرنے کے باوجود اس کا اپنی مظاہرہ بیوی سے وطی کرنا جائز ہوگا اور امام شافعی رو کے نزدیک ذمی کا ظہار درست ہے لہذا ان کے نزدیک اس کا اپنی مظاہرہ بیوی سے وطی کرنا جائز نہ ہوگا حضرت امام شافعی رو ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرتے ہوئے اسی طرح صحیح قرار دیتے ہیں جس طرح مسلمان کی طلاق پر قیاس کرتے ہوئے ذمی کی طلاق صحیح ہے۔ الحاصل امام شافعی رو نے ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کیا ہے اور فرمایا ہے کہ جس طرح مسلمان کا ظہار صحیح ہے اسی طرح ذمی کا ظہار بھی صحیح ہوگا لیکن

فائز مصنف رہے کہ ہا کہ دوسری شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس درست نہیں ہے اسلئے کہ اس قیاس میں اصل (مقیس علیہ) کا حکم فرع (مقیس) کی طرف بعینہ متعدی اور منتقل نہیں ہوتا ہے بلکہ متغیر ہو کر منتقل ہوتا ہے کیونکہ اصل یعنی مسلمان کے ظہار میں ایسی حرمت ثابت ہوتی ہے جو حرمت کفارہ ظہار سے ختم ہو جاتی ہے۔ مراد یہ ہے کہ مسلمان کے ظہار کرنے سے حرمت تو ثابت ہوگی لیکن اس حرمت کی غایت کفارہ ہوگا یعنی کفارہ ادا کرتے ہی ظہار کی حرمت ختم ہو جائے گی اور مظاہرہ بیوی اس کے لئے حلال ہو جائے گی۔ اور فرع یعنی کافر کے ظہار میں ایسی حرمت ثابت ہوگی جو حرمت کبھی ختم نہ ہو اسلئے کہ غایت حرمت یعنی کفارہ ایسی چیز ہے جس کا کافر اہل نہیں ہے اور کافر کا کفارہ کا اہل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائرہ ہوتا ہے یعنی کفارہ من وجہ عبادت ہوتا ہے اور من وجہ عقوبت ہوتا ہے اور کافر اگرچہ عقوبت کا مستحق ہے لیکن عبادت کا اہل نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو وہ کفارہ کا اہل نہ ہوگا اور جب کافر کفارہ کا اہل نہیں ہے تو کافر یعنی ذمی مظاہر کا کفارہ اس کے ظہار کی حرمت کو ختم کرنے والا بھی نہ ہوگا اور جب ذمی کے ظہار کی حرمت ختم نہیں ہوتی تو وہ حرمت مؤبدہ ہوگی۔ ملاحظہ فرمائیے اصل کا حکم یعنی مسلمان کے ظہار کی حرمت کفارہ سے ختم ہونے والی ہے لیکن فرع کا حکم یعنی ذمی کے ظہار کی حرمت کفارہ سے ختم ہونی والی نہیں ہے بلکہ ہمیشہ ہمیش کے لئے باقی رہنے والی ہے اور جب ایسا ہے تو اصل یعنی مسلمان کے ظہار کی حرمت بعینہ فرع یعنی ذمی کے ظہار کی طرف متعدی نہیں ہوتی بلکہ متغیر ہو کر متعدی ہوتی ہے اور جب اصل کا حکم فرع کی طرف بعینہ متعدی نہیں ہوا تو شرط ثانی کے فوت ہونے کی وجہ سے ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا ہاں اگر ذمی کے ظہار کی حرمت کفارہ سے اسی طرح ختم ہو جاتی جس طرح مسلمان کے ظہار کی حرمت کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے تو حکم کے بعینہ متعدی ہونے کی وجہ سے یہ قیاس درست ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ کفارہ ظہار ادا کرنے کی تین صورتیں ہیں۔ رقبہ آزاد کرنا، دو ماہ کے روزے رکھنا، ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ اول اور ثالث کو کفارہ مالہ اور ثانی کو کفارہ بدنہ کہا جاتا ہے۔ پس ذمی کا کافر اگرچہ کفارہ بدنہ کا اہل نہیں ہے لیکن کفارہ مالہ کا اہل ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو ذمی کے ظہار کی حرمت کفارہ مالہ سے ختم ہو جائے گی اور جب ذمی کے ظہار کی حرمت کفارہ مالہ سے ختم ہو سکتی ہے تو مسلمان کے ظہار کی حرمت اور ذمی کے ظہار کی حرمت یعنی اصل کا حکم اور فرع کا حکم بعینہ ایک ہو کسی طرح کا تفاوت باقی نہیں رہا اور جب فرع کی طرف اصل کا حکم بعینہ متعدی ہو گیا تو شرط ثانی کے پائے جانے کی وجہ سے یہ قیاس بھی درست ہوگا اور مسلمان کے ظہار کی طرح ذمی کا ظہار بھی درست ہوگا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ غلام کفارہ مالہ کا اہل نہیں ہوتا بلکہ کفارہ بدنہ کا اہل ہوتا ہے مگر اس کے باوجود اس کا ظہار درست ہے پس جس طرح کفارہ کے بعض صورتوں میں یعنی یعنی کفارہ مالہ کا اہل نہ ہونے کے باوجود غلام کا ظہار درست ہے اسی طرح کفارہ کے بعض صورتوں میں یعنی کفارہ بدنہ کا اہل نہ ہونے کے باوجود ذمی کا ظہار درست ہونا چاہیے۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ذمی (کافر) اگرچہ مطلقاً رقبہ آزاد کرنے اور مسکین کو کھانا دینے اور کھلانے کا اہل ہے لیکن بطور کفارہ کے رقبہ آزاد کرنے اور کھانا دینے اور کھلانے کا اہل نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کفارہ

میں اگرچہ معفوت کے معنی پائے جاتے ہیں لیکن عبادت سے معنی رائج ہوتے ہیں اور کار فرم عبادت کا اہل نہیں ہے لہذا کفارہ کا اہل بھی نہ ہوگا نہ کفارہ مالیہ کا اور نہ کفارہ بدنہ کا اور جب ذمی (کافر) کفارہ کا اہل نہیں ہے تو کفارہ سے اس کے ظہار کی حرمت بھی ختم نہ ہوگی اور جب کفارہ سے ذمی کے ظہار کی حرمت ختم نہیں ہوئی حالانکہ مسلمان کے ظہار کی حرمت کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے تو اصل اور فرخ کا حکم بعینہ ایک نہ ہوا۔ اور جب دونوں کا حکم ایک نہیں ہے تو ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کر کے اسکو صحیح قرار دینا بھی درست نہ ہوگا اور رہا مسلمان غلام تو وہ کفارہ مالیہ اور بدنہ دونوں کا اہل ہوتا ہے مگر اس کی ملک میں چونکہ مال نہیں ہوتا اسلئے وہ کفارہ مالیہ کے ادا کرنے سے عاجز ہوتا ہے جیسا کہ آزاد کردیا یا اس کو مال حاصل ہو گیا اور اس نے مساکین کو کھانا دیدیا تو اس غلام کا یہ کفارہ مال بھی درست ہوگا جیسا کہ فقیر کے مالدار ہونے کے بعد اس کا کفارہ بالمال درست ہے۔ اہل اصل مسلمان غلام کفارہ مالیہ کا اہل تو ہوتا ہے مگر اس کے ادا کرنے سے عاجز ہوتا ہے اور ذمی کفارہ مالیہ کا اہل ہی نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو ذمی کو غلام پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

والا تعدیۃ الکلم من الناسی الیہ سے تیسری شرط پر تفریع پیش کی گئی ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ فرع، اصل کی نظیر ہو یعنی فرع، اصل کے مساوی اور برابر ہو فرع اصل سے کمتر نہ ہو اس کی تفصیل یہ ہے کہ روزے دار نے اگر نسیا ناکھا پی لیا تو بالاتفاق روزہ فاسد نہ ہوگا لیکن اگر اس نے غلام کھا پی لیا یا جگر کھا پی لیا تو امام شافعی رحمہ اللہ ناسی پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ خاظمی اور مکرمہ کا روزہ بھی فاسد نہ ہوگا۔ اسلئے کہ ناسی، نفس فعل میں عائد ہوتا ہے اس طور پر کہ اس کو اپنا روزہ یاد نہیں ہوتا البتہ کھانا پینا اس کے ارادے سے ہوتا ہے اور خاظمی اور مکرمہ یہ دونوں نفس فعل میں عائد نہیں ہوتے اسطور پر کہ خاظمی کو اپنا روزہ یاد ہوتا ہے مگر کھی کرتے ہوئے بغیر اس کے ارادے کے پانی حلق میں چلا جاتا ہے اور رہا مکرمہ (بفتح الزار) تو اس کا فعل مکرمہ (بفتح الزار) کی طرف منتقل ہو جاتا ہے حتیٰ کہ مکرمہ، بفتح الزار، کا کوئی فعل باقی نہیں رہتا ہے۔ اہل اصل خاظمی اور مکرمہ نفس فعل میں عائد نہیں ہوتے۔ پس جب ناسی جو نفس فعل میں عائد ہے، اس کا عذر مقبول ہے اور نسیا ناکھانے پینے کے باوجود اس کا روزہ صحیح ہے جیسا کہ حدیث انما اثمک الله ورساک سے ظاہر ہے تو خاظمی اور مکرمہ جو نفس فعل میں عائد نہیں ہیں ان کا عذر بدرجہ اولیٰ مقبول ہوگا اور کھانے پینے کے باوجود ان کا روزہ درست ہوگا۔

فاضل مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ شرط ثالث کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ اس قیاس میں فرع یعنی خاظمی اور مکرمہ اصل یعنی ناسی کے برابر نہیں ہیں بلکہ اس سے اذون اور کمتر ہیں اس طور پر کہ خاظمی اور مکرمہ کا عذر، ناسی کے عذر سے کمتر ہے اور خاظمی اور مکرمہ کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر اس لئے ہے کہ نسیان امر سادی ہے اور صاحب حق یعنی باری تعالیٰ کی طرف منسوب ہے جیسا کہ ارشاد ہے انما اثمک الله ورساک یعنی اللہ نے تم پر نسیان ڈالا حتیٰ کہ تو نے کھایا اور پیا۔ ناسی یعنی بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے پس جب نسیان واقع ہونے میں ناسی کے اختیار کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اللہ کی طرف سے واقع کیا گیا ہے تو ناسی

نسیاناً کھانے پینے میں کامل طور پر معذور ہوگا اور رہا غلطی تو اس کو اپنا روزہ یاد ہوتا ہے لیکن کئی کرتے وقت احتیاط میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے پانی حلق میں چلا جاتا ہے۔ پس غلطی اگر پورے طور پر احتیاط کرتا تو یہ نوبت نہ آتی اور جب ایسا ہے تو خطا غلطی کی طرف منسوب ہوگی نہ کہ صاحب حق یعنی باری تعالیٰ کی طرف اور جب خطا غلطی کی طرف منسوب ہے تو غلطی پورے طور پر معذور نہ ہوگا اور اس کا عذر ناسی کے عذر کی طرح نہ ہوگا بلکہ اس کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہوگا۔ یہ ہی وجہ ہے کہ خطا و قتل کرنے کی صورت میں غلطی پر کفارہ اور دیت واجب ہوتے ہیں اسی طرح اکراہ صاحب حق (باری تعالیٰ کے علاوہ یعنی مکرمہ) (بکسر اللام) کی طرف منسوب ہے اس کے باوجود اگر مکرمہ (بفتح الراء) امام عادل یا کسی دوسرے انسان سے فریاد کرتا تو بھی اکراہ سے اس کے لئے پینا ممکن ہو جاتا۔ انحراف مکرمہ بھی کھلنے پینے میں کامل طور پر معذور نہیں ہے اور اس کا عذر ناسی کے عذر کی طرح نہیں ہے بلکہ ناسی کے عذر سے کمتر ہے پس جب غلطی اور مکرمہ کا عذر ناسی کے عذر کی طرح نہیں ہے بلکہ ناسی کے عذر سے کمتر ہے پس جب غلطی اور مکرمہ کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے تو روزہ فاسد نہ ہونے کے حکم کو ناسی سے غلطی اور مکرمہ کی طرف متعدی کرنا ایسی چیز کی طرف متعدی کرنا ہوگا جو ناسی کی نظیر اور اس کے مساوی نہیں ہے حالانکہ حکم متعدی کرنے کے لئے یعنی قیاس کرنے کے لئے فرع (داخلی و مکرمہ) کا اصل (ناسی) کی نظیر اور اس کے مساوی ہونا ضروری ہے۔ الحاصل شرط ثالث کے فوت ہونے کی وجہ سے غلطی اور مکرمہ کو ناسی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

والا شرط الايمان في رتبة الازمے جو تھی شرط پر تفریع پیش کی گئی ہے جو تھی شرط یہ ہے کہ فرع کے سلسلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو چنانچہ فرع (مقتضی) کے سلسلہ میں اگر کوئی نص موجود ہو تو اس کو اصل پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ قاضی امام ابو زید کے نزدیک تو وہ نص جو فرع کے سلسلہ میں موجود ہے قیاس کے موافق ہو یا مخالف ہو دونوں صورتوں میں قیاس کرنا درست نہ ہوگا البتہ امام شافعیؒ اور احناف میں سے مشائخ سمرقند کے نزدیک نص کے موافق قیاس کرنا درست ہے یعنی جو نص فرع کے سلسلہ میں موجود ہے اگر قیاس اس کے موافق ہوا تو قیاس کرنا درست ہوگا اور اگر قیاس نص کے خلاف ہوا تو قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ اس تفریع کی تفصیل یہ ہے کہ قتل خطا کے کفارہ میں اگر قاتل رقبہ آزاد کرنے پر قادر ہو تو بالاتفاق رقبہ مومنہ آزاد کرنا واجب ہوگا رقبہ کافرہ کافی نہ ہوگا اور دلیل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے: "ومن قتل مومنا خطأ فتحرير رقبته مومنہ" (پہ ۹۷) لیکن کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے رقبہ میں احناف کے نزدیک ایمان کی شرط نہیں ہے بلکہ مطلقاً رقبہ مومنہ ہو خواہ غیر مومنہ کافی ہو جائے گا اور حضرت امام شافعیؒ نے کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا کہ کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے رقبہ میں ایمان اسی طرح شرط ہے بطرح کفارہ قتل کے رقبہ میں ایمان شرط ہے چنانچہ ان کے نزدیک کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں بھی رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا۔ احناف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے صاحب حسامی نے فرمایا کہ جو تھی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے رقبہ کو کفارہ قتل کے رقبہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ فرع یعنی کفارہ ظہار کے رقبہ کے سلسلے میں نص موجود ہے چنانچہ کفارہ یمین کے رقبہ کے سلسلے میں "او تحریر رقبہ" (پہ ۱۱) فرمایا ہے اور کفارہ ظہار کے رقبہ کے سلسلے میں "تحریر رقبہ میں قبل ان تلمسا" (پہ ۱۱) فرمایا گیا ہے انحراف جب فرع یعنی کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے رقبہ کے سلسلے میں نص موجود ہے تو شرط رابع (فرع کے

سلسلہ میں نص کا نہ ہونا) کے فوت ہونے کی وجہ سے ان کے رقبہ کو کفارہ قتل کے رقبہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا اور ان کے رقبہ کے سلسلہ میں نص چونکہ قید ایمان سے مطلق ہے اسلئے کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا کافی ہوگا۔ رقبہ مومن کا آزاد کرنا واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اخاف کے نزدیک زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے صدقات واجب کے مصرف کو زکوٰۃ کے مصرف پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی نے قیاس کیا ہے۔ مصرف امام شافعی نے فرمائے ہیں کہ مصرف زکوٰۃ کا مصرف سلتان غیر ہے اور کافر غیر کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اسی طرح دوسرے صدقات واجبہ کا مصرف بھی غیر مسلمان ہوگا اور کافر غیر کو دینا جائز نہ ہوگا لیکن اخاف کے نزدیک یہ قیاس جائز نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جس طرح اصل (مقبس علیہ) یعنی مصرف زکوٰۃ کے سلسلہ میں نص موجود ہے اسی طرح فرع (مقبس) یعنی مصارف صدقات کے سلسلہ میں بھی نص موجود ہے اصل کے سلسلہ میں نص یہ حدیث مشہور ہے۔ أَغْضَوْهُ لِيُشْرَ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا تھا، "ثم أعلم ان الله تعالى فرض عليكم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وتروا لى فقرائهم" میں نے لوگوں سے یہ کہہ دیا کہ اللہ نے تم پر زکوٰۃ فرض کی ہے، ان کے مالداروں سے لی جائے اور ان کے فقراء کو دیدی جائے۔ اس حدیث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جن لوگوں سے زکوٰۃ لی جائے گی انہیں کے فقراء کو دیدی جائے گی اور یہ بات مسلم ہے کہ زکوٰۃ مسلمانوں سے لی جاتی ہے نہ کہ کافروں سے لہذا زکوٰۃ مسلمانوں سے لیکر مسلمانوں ہی کو دی جائے گی نہ کہ کفار کو اور جب ایسا ہے تو بذریعہ نص یہ بات ثابت ہوگئی کہ زکوٰۃ کا مصرف مسلمان غیر ہے نہ کہ کافر غیر۔ اور فرع کے سلسلہ میں نص، باری تعالیٰ کا یہ قول ہے إِنَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ الایہ نص مطلق ہے مسلمان غیر اور کافر غیر دونوں کو شامل ہے لہذا صدقات کا مصرف مسلمان غیر اور کافر غیر دونوں ہوں گے۔ الحاصل فرع کے سلسلہ میں جب نص موجود ہے تو شرط راجع کے فوت ہونے کی وجہ سے اس فرع یعنی مصرف صدقات کو مصرف زکوٰۃ پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

مصنف حماسی نے چوتھی تقریب پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے رقبہ کو کفارہ قتل کے رقبہ پر اور مصرف صدقات کو مصرف زکوٰۃ پر قیاس کیا گیا تو اصل (مقبس علیہ) کے حکم کو ایسی چیز (مقبس) کی طرف متعدی کرنا لازم آئے گا جس میں نص موجود ہے۔ علاوہ ازیں اس نص کا حکم بھی بدل جائے گا اس طور پر کہ کفارہ یمین اور کفارہ ظہار اور مصرف صدقات یعنی فرع کے سلسلہ میں جو نصوص وارد ہوئی ہیں وہ مطلق ہیں مومن اور کافر دونوں کو شامل ہیں۔ اور قیاس کرنے کی صورت میں ایمان کی قید کے ساتھ مقید ہو جائیں گی اور مطلق کو مقید کرنا مطلق کے حکم کو متغیر کرنا ہے۔ حالانکہ کسی نص کے حکم کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے۔

فرع کے سلسلے میں وارد شدہ نص بقول محشی إِنَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ ہے۔ غلام نے بھی اوپر (فوائد ۱۔) اسی کو ذکر کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ فرع سے مراد زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے صدقات

واجبہ کا مصرف ہے۔ حالانکہ اس آیت میں زکوٰۃ کے مصارف کو بیان کیا گیا ہے۔ زیادہ بھر یہ ہے کہ فرع کے

سلسلہ میں سورہ ممتحنہ کی یہ آیت پیش کی جائے لَا تَنْهَكُمُ اللَّهُ مِنَ الَّذِينَ لَمْ يَفْتَحُوا لَكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يَخْرُجُوا مِنْكُمْ دبارکم ان خبروہم وتغسلوا الیہم ان اللہ یحب المتطہین" یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اہل ذمہ

جو کافر ہونے میں ان کو صدقات کا دینا جائز ہے۔ لیکن معنی کی طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ انما الصدقات میں زکوٰۃ اور دوسرے صدقات دونوں کے مصارف بیان کئے گئے ہیں مگر زکوٰۃ کے مصرف کے سلسلہ میں یہ آیت حدیث مشہور ”غذ من اموالہم و تر دالی فقرائہم“ کے ذریعہ مسلمان کے ساتھ مقید کر دی گئی اور دوسرے صدقات واجب کے مصرف کے سلسلہ میں ملے عامہ مطلق ہے۔

وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ أَنْ يَنْبَغِيَ حُكْمُ الْأَصْلِ بَعْدَ التَّعْلِيلِ عَلَى مَا كَانَ قَبْلَهُ
لَا أَنْ تَغْيِيرَ حُكْمَ النَّصِّ فِي نَفْسِهِ بِالرَّأْيِ بَاطِلٍ كَمَا أَبْطَلْنَاهُ
فِي الْفُرُوعِ

ترجمہ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کی نص کا حکم تعلیل کے بعد اسی صفت پر باقی رہے جس صفت پر تعلیل سے پہلے تھا۔ اس لئے کہ فی ذاتہ نص کے حکم کو رائے سے متغیر کرنا باطل ہے جیسا کہ ہم نے اس کو فروع میں باطل کیا ہے۔

تشریح اس عبارت میں صحت قیاس کی چار شرطوں میں سے چوتھی شرط اور وجودی دو شرطوں میں سے دوسری شرط کا بیان ہے لیکن مصنف نے اپنی سابقہ عادت کے برخلاف اس شرط کے بیان کے موقع پر ”الرابع“ کی تصریح اس لئے فرمائی تاکہ کوئی یہ خیال نہ کرے کہ تیسری شرط جبکہ چار شرطوں پر مشتمل ہے تو سابق میں چھ شرطوں کا بیان ہو چکا ہے لہذا یہ ساتویں شرط ہے پس الرابع کہہ کر اس بات پر تنبیہ کر دی کہ تیسری شرط کے ضمن میں مذکور چار شرطیں شرط واحد کے مرتبہ میں ہیں اور یہ چوتھی شرط ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اصل یعنی مقبس علیہ کے سلسلہ میں جو نص وارد ہوئی ہے اس کا حکم تعلیل کے بعد اسی صفت پر باقی رہے جس صفت پر تعلیل سے پہلے تھا یعنی فرع کی طرف تعدیہ سے حکم میں جو تنمیم ہوتی ہے یعنی نص کا حکم اصل اور فرع دونوں کو عام ہو جاتا ہے اس کے سوا نص کے اصل مفہوم میں کوئی تغیر پیدا نہ ہوا ہو۔ کیونکہ رائے اور قیاس سے نص کے حکم کو متغیر کرنا باطل ہے جیسا کہ فروع میں تغیر حکم کو باطل کیا گیا ہے چنانچہ سابق میں کہا گیا ہے کہ صحت قیاس کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ فرع کے سلسلہ میں نص موجود نہ ہو اس لئے کہ اگر فرع کے سلسلہ میں نص موجود ہوگی تو اس صورت میں قیاس نص کے حکم کو متغیر کرنے کا سبب ہو گا حالانکہ نص کے حکم کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے۔ پس جس طرح فرع کے سلسلہ میں وارد شدہ نص کے حکم میں تغیر کا واقع ہونا باطل ہے اسی طرح اصل کے سلسلہ میں وارد شدہ نص کے حکم کو قیاس کے ذریعہ متغیر کرنا باطل ہے۔ الحاصل اگر قیاس کرنے سے اصل کے سلسلہ میں وارد شدہ نص کا حکم متغیر ہو جاتا ہو تو وہ قیاس درست نہ ہو گا۔

وَأَمَّا حَصَصْنَا الْقَلِيلَ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ
إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ لِأَنَّ اسْتِثْنَاءَ حَالَةِ السَّادَى كَلَّ عَلَى عُمُومِ صَدْرِهِ
فِي الْأَحْوَالِ وَلَمْ يَنْبَغِ اخْتِلَافُ الْأَحْوَالِ إِلَّا فِي الْكَثِيرِ فَصَارَ التَّغْيِيرُ
بِالنَّصِّ مُصَاحِبًا لِلتَّعْلِيلِ لَا بِهٖ

ترجمہ اور ہم نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواہ بسواہ " سے مقدار قلیل کو خاص کیا ہے اسلئے کہ تسادی (برابری) کی حالت کا استثناء، استثناء کے صدر (مبتنی منہ) کے عموم احوال پر دلالت کرتا ہے اور احوال کا اختلاف صرف کثیر میں ہو سکتا ہے لہذا تغیر حکم نص سے ہوئی در انما لیکہ وہ تعلیل کے موافق ہے تعلیل سے تغیر نہیں ہوئی۔

تشریح اس عبارت سے مصنف رحمہ ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال مقدر یہ ہے کہ ابھی آپ نے فرمایا ہے کہ تعلیل اور قیاس کے بعد اصل (مقیس علیہ) کے سلسلے میں وارد شدہ نص کے حکم کا متغیر ہونا ہی قیاس کی شرط ہے حالانکہ آپ نے ربا کے سلسلے میں وارد شدہ نص کے حکم کو تعلیل (بیان علت) کے ذریعہ متغیر کیا ہے اس طور پر کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواہ بسواہ " میں آپ قدر و جنس کو علت ربا قرار دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں عوض ہم جنس ہوں اور کیسی یا وزنی ہوں تو ان میں تساد یا اور برابر برابر خرید و فروخت کرنا جائز ہوگا اور متفاضلاً ناجائز ہوگا اور پھر طعام کے علاوہ دوسری چیزوں کی طرف بھی آپ نص کے اس حکم کو اسی علت کی وجہ سے متعدی کرتے ہیں یعنی مذکورہ علت کی وجہ سے طعام کے علاوہ دوسری چیزوں کو بھی حکم نص میں طعام پر قیاس کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جہاں یہ علت موجود ہوگی اسی جگہ تفاضل حرام اور ناجائز ہوگا لیکن آپ نے مقدار قلیل کو یعنی اس مقدار کو جو کبیل شری کے تحت نہ آتی ہو یعنی نصف صاع سے کم ہو نص کے حکم سے خارج کر دیا ہے اور حرمت ربا کو مقدار کثیر کے ساتھ خاص کر دیا ہے۔ چنانچہ آپ کے نزدیک مقدار کثیر کی بیع میں تو تفاضل حرام ہے لیکن مقدار قلیل کی بیع میں تفاضل جائز ہے حتیٰ کہ ایک مٹھی اناج کی بیع اس کے ہم جنس دوسری اناج کے عوض جائز ہے ملاحظہ فرمائیے کہ نص " لا تبیعوا الطعام " الحدیث اپنے مقبوم کے لحاظ سے قلیل و کثیر سب میں حرمت ربا اور تفاضل کے ناجائز ہونے پر دلالت کرتی ہے لیکن تعلیل کے بعد آپ نے مقدار قلیل کو خاص کر لیا اور اس کی بیع کو متفاضلاً ناجائز قرار دیدیا اور ایسا کرنا نص کے حکم کو متغیر کرنا ہے۔ یعنی ایسا کرنے سے نص کا وہ حکم باقی نہیں رہا جو حکم تعلیل یعنی علت کے بیان کرنے سے پہلے تھا۔ الغرض نص کا حکم تعلیل کی وجہ سے متغیر ہو گیا اور جب نص کا حکم متغیر ہو گیا تو شرط رابع نہ پائے جانے کی وجہ سے غیر طعام کی بیع کو طعام کی بیع پر قیاس کرنا درست نہ ہونا چاہیے تھا حالانکہ آپ اس قیاس کو درست قرار دیتے ہیں۔ مصنف حسامی نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حدیث میں تسادی کی حالت کا استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اول کلام یعنی مبتنی منہ میں عموم احوال مراد ہے اور عموم احوال کا مصداق مقدار کثیر

تو ہو سکتی ہے لیکن مقدار قلیل نہیں ہو سکتی پس مذکورہ تغیر دلائل انفس کی وجہ سے ہوا نہ کہ تعلیل کی وجہ سے البتہ جس اتفاق ہے کہ تعلیل بھی نفس کے موافق ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث "لا تبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء" میں مساوات (برابر سراسر ہونے) کو طعام سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور مستثنیٰ کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو حالانکہ یہاں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ مستثنیٰ یعنی مساوات مصدر ہے جو ایک حالت یعنی برابر سراسر ہونے کی حالت پر دلالت کرتا ہے اور اس کا مستثنیٰ منہ طعام ہے جو اعیان میں سے ہے پس مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ کا ہم جنس کرنے کے لئے دو تاویلوں میں سے ایک تاویل کرنی پڑے گی تاکہ دونوں اعیان میں سے ہو جائیں یا دونوں احوال میں سے ہو جائیں حضرت امام شافعی رحمہ اللہ میں تاویل کر کے فرماتے ہیں کہ اصل عبارت اس طرح ہے "لا تبعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بطعام مساوی" یعنی طعام کی بیع صرف مساوات کی صورت میں حلال ہے اور دوسری تمام صورتوں میں حرام ہے اور جب ایسا ہے تو مقدار قلیل اور مقدار کثیر دونوں کی بیع متفاضلاً حرام ہوگی اور لا تبعوا نہیں کے تحت داخل ہوگی حتیٰ کہ ایک معمی گندم کا دو مٹھی گندم کے عوض بلکہ ایک دانہ کا دو دانوں کے عوض مساوات متفق نہ ہونے کی وجہ سے فروخت کرنا حرام اور نہ ہی کے تحت داخل ہوگا۔ ۱۰ خائف مذکورہ استثناء کو صحیح کرنے کے لئے مستثنیٰ منہ میں تاویل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس حدیث کی تقدیری عبارت یوں ہے لا تبعوا الطعام بالطعام فی مال من الاحوال الا فی حال المساواة طعام کو طعام کے عوض کسی حالت میں فروخت نہ کرو البتہ مساوات کی حالت میں فروخت کر سکتے ہو۔ عرف میں مبادیہ طعام کی تین ہی صورتیں ہیں (۱) مساوات کیل میں برابر سراسر ہو (۲) مضاضہ کیل میں ایک کا زیادہ اور دوسرے کا کم ہونا (۳) مجاز فی کیل چیز کی مقدار کا معلوم نہ ہونا۔ حدیث کی رو سے ان میں سے صرف مساوات کی صورت جائز ہے اور مضاضہ اور مجاز فی کیل کی صورتیں حرام ہیں اور نہ ہی کے تحت داخل ہیں اور یہ بات واضح ہے کہ مذکورہ تینوں حالتیں مقدار کثیر ہی میں پائی جاسکتی ہیں مقدار قلیل میں نہیں کیونکہ ان حالتوں کا علم کیل کے ذریعہ ہو سکتا ہے اور کیل کثیر کے اندر جاری ہوتا ہے قلیل کے اندر جاری نہیں ہوتا اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ حدیث میں مقدار قلیل کے حکم سے نہ مستثنیٰ منہ میں کوئی تعرض کیا گیا ہے اور نہ مستثنیٰ میں یعنی مقدار قلیل نہ مستثنیٰ منہ میں مذکور ہے اور نہ مستثنیٰ میں اور جب ایسا ہے تو مقدار قلیل میں اباحتِ اصلہ کا حکم جاری ہوگا یعنی یہ کہا جائے گا کہ احناف کے نزدیک چونکہ تمام اشیاء میں اباحت ہی اصل ہے اس لئے مقدار قلیل کی بیع کمی زیادتی کے ساتھ مباح ہوگی اور ایک مٹھی گندم دو مٹھی گندم کے عوض بیچنا جائز ہوگا۔ الغرض احناف کے مذہب کے مطابق نفس کے حکم میں جو تغیر پیدا ہوا ہے (نفس کا اول مستثنیٰ منہ) عام تھا قلیل و کثیر دونوں کو شامل تھا مگر پھر اس میں تخصیص ہو گئی کہ نفس کا حکم عدم جواز بیع صرف کثیر کو شامل رہا اور قلیل اس سے خارج ہو گیا۔ وہ تغیر نفس کی طرف منسوب ہے اور دلائل انفس سے ثابت ہے اور یہ صحت اتفاق ہے کہ تعلیل بھی اس کے موافق ہے یعنی دلائل انفس سے بھی یہی ثابت ہے کہ حدیث میں کثیر مراد ہے اور مقدار قلیل مراد نہیں ہے اور تعلیل بھی اسی پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ اعتراض کے ذیل میں گذر چکا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ یہ تغیر صرف تعلیل سے پیدا ہوا ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے کہ احناف نے رہا کی علت مقدار اور جنس کو قرار دیا ہے اور یہ

علت طعام قلیل میں موجود نہیں ہے لہذا طعام قلیل میں ربا جاری نہ ہوگا۔ پس یہ تعلیل، نص لا تبیعوا الطعام (الحديث) کو متبذّر کر دینے والی ہوگی۔ الغرض مذکورہ تغیر جب دلالت النص سے پیدا ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے تو معترض کا اعتراض درست نہ ہوگا۔

وَكَذَلِكَ جَوَانِبُ الْأَجْدَالِ فِي مَبَابِ التَّكْوِينِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ لَا بِالتَّعْلِيلِ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِاتِّجَارِ مَا وَعَدَ لِلْفُقَرَاءِ رِزْقًا لَهُمْ وَمِمَّا أَوْجَبَ لِنَفْسِهِ عَلَى الْأَعْيَانِ مِنْ مَالٍ مُسْتَمْتَعٍ لَا يَحْتَمِلُ مَعَ اخْتِلَافِ الْمَوَاعِيدِ تَقْصُصُ الْإِذْنِ بِالْإِسْتِدْالِ نَصَابَ التَّغْيِيرِ بِالنَّصِّ عَمَّا مَعَا لِلتَّعْلِيلِ لِأَنَّهُ لَا يَحْكُمُ شَرْعِي وَهُوَ صِلَاةُ الْمُحَلِّ لِلْمُتَرَفِّعِ إِلَى الْفَقِيرِ بِدَوَائِدِهِ عَلَيْهِ بَعْدَ التَّوَقُّوعِ بِاللهِ تَعَالَى بِإِبْتِدَاءِ الْيَدِ۔

ترجمہ اور اسی طرح باب زکوٰۃ میں قیمت کو بدلے میں دینے کا جائز ہونا نص سے ثابت ہے نہ کہ تعلیل (بیان علت) سے اس لئے کہ اس وعدہ کو پورا کرنا جو انھوں نے فقراء کی وجہ سے ان کے کھانے کے لئے کیا ہے اس چیز سے یعنی معین مال سے جس کو مالداروں پر اپنے لئے واجب کیا ہے ایسا معین مال جو رزق کے وعدوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے اس کا احتمال نہیں رکھتا ہے استبدال کی اجازت کو متضمن ہے پس نص کی وجہ سے تغیر تعلیل کے موافق ہوا نہ کہ تعلیل کی وجہ سے اور تعلیل (دوسرے) حکم شرعی کے لئے ہے اور وہ حکم شرعی فقیر کی طرف پھرنے کے لئے عمل کی صلاحیت رکھتا ہے دراصل حالیکہ اس عمل پر فقیر کا قبضہ دائمی ہو بعد اس کے کہ وہ قبضہ ابتداءً باری تعالیٰ کے لئے واقع ہوا ہے۔

تشریح یہ عبارت بھی سابق کی طرح سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اونٹوں کے بعض نصاب کی زکوٰۃ میں شارع علیہ السلام نے بکری واجب کی ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”فی خمس من الابل شاة“ پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے۔ لیکن تم حضیضوں نے بکری ادا کرنے کے حکم کی علت بیان کرتے ہوئے کہا کہ شارع علیہ السلام کا اصل مشأ فقیر کی حاجت روائی کرنا ہے لہذا شارع کا یہ نشانہ جس چیز سے بھی پورا ہو جائے اس کا ادا کرنا جائز ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ فقیر کی حاجت جس طرح بکری سے پوری ہو سکتی ہے اسی طرح اس کی قیمت سے بھی پوری ہو سکتی ہے لہذا اونٹوں کی زکوٰۃ میں جس طرح بکری ادا کرنا جائز ہے اسی طرح اس کی قیمت ادا کرنا بھی جائز ہے۔ ملاحظہ فرمائیے جب آپ نے اشتراک علت کی وجہ سے بکری کی قیمت ادا کرنے کو جائز قرار دیا تو شاة کی قید جو نص حدیث سے صراحتہً مفہوم ہے تعلیل کے ذریعے اس کو باطل کر دیا اور جب شاة کی قید باطل ہو گئی تو تعلیل کے بعد نص حدیث کا حکم متغیر ہو گیا کیونکہ تعلیل سے پہلے عین شاة کا ادا کرنا واجب تھا لیکن تعلیل کے بعد یہ حکم باقی نہیں رہا بلکہ متغیر ہو گیا اور جب نص کا حکم تعلیل کے بعد

متغیر ہو گیا تو صحت قیاس کی جو تھی شرط فوت ہونے کی وجہ سے آپ کے نزدیک قیاس درست نہ ہونا چاہیے تھا مالاںکہ آپ نے حاجتِ فقیر کو پورا کرنے کی علت کی وجہ سے عینِ ثناء پر قیاس کر کے اس کی قیمت ادا کرنے کو بھی جائز قرار دیا ہے۔

جواب: بکری کے بدلے بکری کی قیمت سے زکوٰۃ ادا کرنے کا جواز دلالتِ انص یا اقتضائے انص سے ثابت ہے نہ کہ تعلیل (بیانِ علت) سے یعنی نص کے حکم میں جو تغیر ثابت ہوا ہے وہ نص کی وجہ سے تعلیل سے پہلے ہی پیدا ہو گیا ہے تعلیل کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے البتہ یہ سن اتفاق ہے کہ نص کی وجہ سے جو تغیر پیدا ہوا ہے وہ تعلیل کے موافق ہے یعنی دلالتِ انص اور اقتضائے انص بھی اسی بات کو چاہتے ہیں کہ اونٹوں کی زکوٰۃ بکری کی جگہ قیمت سے بھی ادا کرنا جائز ہو اور تعلیل بھی اس پر دلالت کرتی ہے اور اس بات کی دلیل کہ نص کا حکم دلالتِ انص یا اقتضائے انص سے متغیر ہوا ہے یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فقراء بلکہ سارے جہان کو رزق دینے کا وعدہ کیا ہے ارشاد باری ہے ”وَمِنْ ذَاتِهِ نَزَّلْنَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى الْبَشَرِ رِزْقًا“ یعنی زمین پر چلنے والے تمام جانوروں کا رزق اللہ کے ذمہ ہے پھر اس وعدہ کو پورا کرنے کے لئے الگ الگ طریق معاش مقرر فرمایا چنانچہ مالدار طبقہ کو زراعت، تجارت، حرفت، ملازمت وغیرہ کے ذریعے رزق پہنچایا اور فقراء کو رزق پہنچانے کے لئے مالداروں پر ان کے مال کا ایک حصہ مقررہ یعنی زکوٰۃ واجب کی۔ ارشاد باری ہے ”أَتُوا الزَّكَاةَ“ اور ایک جگہ ارشاد ہے ”إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ“ الآیۃ۔ حدیث میں ہے کہ جب حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کا حاکم بنا کر روانہ فرمایا گیا تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا، ”ان اللہ قد فرض علیہم صدقۃ توخذ من اغنیائہم فتزکى علی فقرائہم“ یعنی آپ جس قوم کے پاس جا رہے ہیں اللہ نے اس قوم کے لوگوں پر زکوٰۃ فرض کی ہے ان کے مالداروں سے لیکر انھیں کے فقراء کو دیدی جائے۔ مگر زکوٰۃ چونکہ عبادت ہے اور عبادت کا مستحق صرف اللہ ہے اس لئے زکوٰۃ ابتداءً اور اولاً اللہ کے قبضہ میں پہنچتی ہے پھر فقیر کے قبضہ میں پہنچتی ہے جیسا کہ ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ”الصدقۃ تقع فی کف الرحمن قبل ان تقع فی کف الفقیر“ زکوٰۃ فقیر کے قبضہ میں جانے سے پہلے رحمن کے قبضہ میں باقی ہے اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ زکوٰۃ اگر ابتداءً اللہ کے قبضہ میں واقع ہو تو یہ دم ہوگا کہ اللہ نے فقراء کو رزق نہیں دیا ہے بلکہ مالداروں نے ان کو رزق دیا ہے حالانکہ یہ بات نص قرآن ”وَمِنْ ذَاتِهِ نَزَّلْنَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى الْبَشَرِ رِزْقًا“ کے بھی خلاف ہے اور واقع کے بھی خلاف ہے۔ پس اس دم کو دور کرنے کے لئے کہا گیا کہ زکوٰۃ ابتداءً اللہ کے قبضہ میں واقع ہوتی ہے، پھر اللہ اپنا وعدہ رزق پورا کرنے کے لئے فقراء کو دیتا ہے۔ لیکن فقراء کی ضرورتیں مختلف ہیں ان کو اگر اناج کی ضرورت ہے تو کپڑے اور مکان کی بھی ضرورت ہے، دواؤں اور مشروبات کی بھی ضرورت ہے۔ اہل اصل فقراء کی ضرورتیں مختلف ہیں (عبارت میں اختلاف المواعید سے یہی مراد ہے) اور یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ مقررہ مال یعنی عینِ ثناء سے مذکورہ تمام ضرورتوں کا پورا کرنا ناممکن ہے البتہ بکری کی قیمت سے جملہ ضرورتیں پوری کی جاسکتی ہیں یعنی بکری پورے طور پر رزق کا وعدہ پورا کرنے کی صلاحیت

نہیں رکھتی ہے کیونکہ وعدہ رزق میں روٹی، سالن، لکڑی، پوشاک وغیرہ بہت سی چیزیں داخل ہیں اور عین شاة سے صرف سالن کا وعدہ پورا ہو سکتا ہے اور رہی قیمت تو اس سے پورے طور پر وعدہ رزق پورا ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حدیث ”فی خمس من الابل شاة“ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود بکری کی قیمت واجب کرنا ہے بعینہ بکری واجب کرنا آپ کا مقصود نہیں ہے اور رہا حدیث میں بکری کا ذکر تو وہ زکوٰۃ کی مقدار واجب کا اندازہ کرنے کے لئے کیا گیا ہے بعینہ بکری واجب کرنے کے لئے نہیں کیا گیا ہے اور حدیث ”فی خمس من الابل شاة“ کا ترجمہ یہ ہے کہ پانچ اونٹوں میں ایک بکری کی مالیت اور قیمت کے برابر زکوٰۃ واجب ہے۔ اہل صل عین شاة کا تغیر یعنی بکری کے بدلے بکری کی قیمت کا جائز ہونا دلائل النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے، البتہ یہ حسن اتفاق ہے کہ تعلیل بھی دلائل النص اور اقتضاء النص کے موافق ہے اور جب ایسا ہے تو قیاس کی جو بھی شرط فوت ہونے کا اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

وانما التعلیل حکم شرعی الخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب تغیر حکم دلائل النص یا اقتضاء النص کے ذریعہ ثابت ہو گیا تو پھر تعلیل سے کیا فائدہ ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تعلیل دوسرے حکم شرعی کے لئے ہے یعنی تعلیل کے ذریعہ یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ جس محل کو عین شاة کا بدل قرار دیا گیا ہے وہ محل اس بات کی صلاحیت بھی رکھتا ہو کہ اس محل کو فقیر کی طرف پھیرا جاسکے اور فقیر اس محل میں تصرف کر سکے دراصل ایک اس محل پر ابتداء تو اللہ کے لئے قبضہ ہو پھر اس کے بعد دائمی طور پر فقیر کا قبضہ ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہاں دو حکم ہیں (۱) جواز استبدال یعنی عین شاة کے بدلے میں قیمت کا جائز ہونا (۲) عین شاة کے بدلے میں ایسی چیز کا دینا جو فقیر کی حاجت دور کرنے اور عین شاة کا بدل بننے کی صلاحیت رکھتی ہو اور جو چیز فقیر کی حاجت دور کرنے کی صلاحیت نہ رکھتی ہو اس کے ساتھ استبدال جائز نہیں ہے مثلاً ایک شخص نے زکوٰۃ کی نیت سے کسی فقیر کو ایک مسافت معینہ تک اپنے گھوڑے پر سوار کیا تو یہ استبدال جائز نہ ہوگا کیونکہ ادائیگی زکوٰۃ کے باب میں منفعت عین شاة کا بدل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے پس پہلا حکم یعنی جواز استبدال کا حکم تو وہ دلائل النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہوا ہے جیسا کہ جواب کی تقریر کے دوران گذر چکا ہے اور دوسرا حکم یعنی ایسی چیز کے ساتھ استبدال جو حاجت فقیر کو دور کرنے اور عین شاة کا بدل بننے کی صلاحیت رکھتی ہو تعلیل سے ثابت ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو تعلیل بے فائدہ نہ رہی اسی کو مولوی شافعہ صاحب نے یوں کہا کہ۔

حدیث ”فی خمس من الابل شاة“ میں عین حکم ہیں۔ ایک وہ جو عبارت النص سے ثابت ہوتا ہے یعنی عین شاة کا واجب ہونا دوم وہ جو دلائل النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہوتا ہے یعنی بکری کے بدلے میں قیمت کا جائز ہونا، سوم وہ جو تعلیل سے ثابت ہوتا ہے یعنی قیمت کا فقیر کی حاجت دور کرنے اور عین شاة کا بدل بننے کی صلاحیت رکھنا۔

وَهُوَ نَظِيرُ مَا قُلْنَا إِنَّ التَّوَاجِبَ إِزَالَةُ الْبَغَاسَةِ وَالْمَاءِ إِلَهٌ صَالِحَةٌ
لِللَّاهِ إِلَهٌ وَالتَّوَاجِبَ تَعْظِيمُ اللَّهِ تَعَالَى بِكُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْبَدَنِ وَالْكَبِيرُ
إِلَهٌ صَالِحَةٌ بِجَعْلِ فِعْلِ اللِّسَانِ تَعْظِيمًا وَالْأَفْطَاءُ هُوَ السَّبَبُ وَالْوَقَاعُ
إِلَهٌ صَالِحَةٌ يَلْفِظُ

ترجمہ اور وہ (اونٹوں کی زکوٰۃ میں مطلق مال کا واجب کرنا) اس کی نظیر ہے جو ہم نے (نجاست زائل کرنے کے مسئلہ میں) کہا ہے کہ واجب نجاست زائل کرنا ہے اور پانی ایسا آلہ ہے جو نجاست زائل کرنے کی صلاحیت رکھنے والا ہے اور بدن کے ہر ہر جز کیساتھ اللہ تعالیٰ کی تعظیم کرنا واجب ہے اور رہی تکبیر تو وہ ایسا آلہ ہے جو فعل لسان کو تعظیم قرار دینے کی صلاحیت رکھتی ہے اور افطار (کفارے کا سبب ہے اور جامع ایسا آلہ ہے جو فطر کی صلاحیت رکھتا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں بطور نفاذ چند سوالات مقدرہ کے جوابات ذکر کئے گئے ہیں۔ پہلا سوال یہ ہے کہ نص یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”ثم اغتسل بالمار“ سے یہ بات ثابت ہے کہ نجاست پانی سے زائل کی جائے گی۔ لیکن تم حنفیوں نے علت بیان کی اور کہا کہ پانی رقیق اور مزیل میں ہوتا ہے۔ لہذا جس چیز میں یہ اوصاف موجود ہوں گے اسی کے ذریعہ نجاست کا زائل کرنا درست ہوگا جیسے سرکہ اور گلاب کا پانی۔ ملاحظہ فرمائیے آپ نے اس تعلیل کے ذریعہ نص کے حکم کو متغیر کر دیا ہے کیونکہ نص میں پانی کا ذکر ہے اور آپ نے تعلیل کے ذریعہ ہر اس چیز سے نجاست زائل کرنے کی اجازت دے دی جو رقیق اور مزیل نجاست ہو۔ پس یہاں بھی قیاس کی چوتھی شرط فوت ہو گئی لہذا نجاست زائل کرنے کے سلسلہ میں سرکہ وغیرہ کو پانی پر قیاس کرنا درست نہ ہونا چاہیے تھا۔ جواب: نص کا حکم اس وقت متغیر ہوتا جبکہ مذکورہ نص میں بعینہ پانی مقصود ہوتا حالانکہ نص میں پانی مقصود نہیں ہے بلکہ نجاست کا زائل کرنا مقصود ہے خواہ کسی بھی چیز کے ذریعہ ہو بشرطیکہ وہ چیز نجاست زائل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو اور رہا پانی تو وہ نجاست زائل کرنے کی صلاحیت رکھنے والا آلہ ہے۔ حدیث میں پانی کا ذکر فطر سے لے کر دیا گیا تاکہ لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ جس چیز میں بھی پانی کے اوصاف پائے جائیں گے وہی چیز نجاست زائل کرنے اور شے نجس کو پاک کرنے کے لئے کافی ہوگی جیسا کہ زکوٰۃ میں فقیر کی حاجت کو دور کرنا مقصود ہے اور رہا بکری کا ذکر تو وہ حاجت فقیر کو دور کرنے کی صلاحیت رکھنے والا آلہ ہے۔

اور اس بات کی دلیل کہ نص میں بعینہ پانی کا استعمال مقصود نہیں ہے یہ ہے کہ اگر کسی نے ناپاک کپڑے کو ایک طرف ڈال دیا اور اس کو استعمال نہیں کیا یا اس کو آگ میں جلا دیا یا موضع نجاست کو کاٹ کر پھینک دیا تو ان تمام صورتوں میں پانی کا استعمال ساقط ہو جائے گا۔ ملاحظہ فرمائیے اگر بعینہ پانی کا استعمال واجب ہوتا تو بغیر فعل استعمال کے پانی کا استعمال ساقط نہ ہوتا۔ پس مذکورہ صورتوں میں بعینہ پانی کے استعمال کا ساقط ہونا اس بات کی

دلیل ہے کہ نجاست زائل کرنے میں بعینہ یا نہ مقصود نہیں ہے بلکہ نجاست زائل کرنا مقصود ہے خواہ یا نہ کے ذریعہ ہو یا پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ کسی دوسری مزیل نجاست چیز کے ذریعہ ہو۔ اور جب ایسا ہے تو نص (ثم اغسلہ بالما) کے حکم کا تعلیل کے ذریعہ متغیر کرنا لازم نہیں آیا۔ بلکہ دلالت النص یا اقتضای النص کے ذریعہ متغیر کرنا لازم آیا۔

والواجب تعظیم اللہ سے دوسرے سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شریعت نے افتتاح صلوٰۃ کیلئے بعینہ تکبیر کو مشروع کیا ہے، باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَرَبُّكَ مُكَيِّدٌ“ اور رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”تحمیمہا التکبیر“ ان دونوں نصوص میں بعینہ تکبیر کا ذکر ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ نے اس حکم کی علت بیان کی اور کہا کہ تکبیر سے مقصود اللہ کی تعظیم اور اس کی شان ہے۔ لہذا جو لفظ تعظیم باری اور شاہ باری پر دلالت کرے گا اس سے نماز کا افتتاح جائز ہوگا مثلاً اللہ اعلیٰ یا الرحمن اعظم سے اگر افتتاح کیا گیا تو درست ہوگا۔ دیکھئے مذکورہ نصوص میں افتتاح صلوٰۃ کے لئے خاص طور سے تکبیر کا ذکر کیا گیا ہے لیکن امام صاحب نے تعلیل کے ذریعہ نص کے اس حکم کو بدل دیا اور ہر اس لفظ سے افتتاح صلوٰۃ کی اجازت دیدی جو تعظیم باری پر دلالت کرتا ہو اور جب ایسا ہے تو قیاس کی چوتھی شرط فوت ہوگئی لہذا افتتاح صلوٰۃ کے سلسلے میں تکبیر (اللہ اکبر) پر قیاس کر کے دوسرے کلمات تعظیم کے ذریعہ نماز کا افتتاح جائز نہ ہونا چاہیے تھا حالانکہ امام صاحب نے اس کی اجازت دیتے ہیں۔ جواب مذکورہ نصوص میں بعینہ تکبیر (اللہ اکبر) مقصود نہیں ہے بلکہ بدن کے ہر ہر جز کے ساتھ اللہ رب العزت کی تعظیم مقصود ہے اور زبان بھی انسان کے بدن کا ایک جز ہے لہذا زبان کا ایسا عمل واجب ہوگا جو تعظیم باری پر دلالت کرے، خواہ کسی بھی لفظ کے ذریعہ ہو۔ بعینہ تکبیر (اللہ اکبر) واجب نہ ہوگی۔ اور یہاں نصوص میں تکبیر کا ذکر تو وہ ایک ایسا آلہ ہے جو زبان کے فعل کو تعظیم قرار دینے کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی تکبیر کے ذکر سے صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ افتتاح صلوٰۃ کے لئے زبان سے ایسا عمل کیا جائے جو تعظیم باری پر دلالت کرے بعینہ اللہ اکبر کہنا مقصود نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو نص کے حکم کا تعلیل کے ذریعہ متغیر کرنا لازم نہیں آیا بلکہ دلالت النص یا اقتضای النص کے ذریعہ متغیر کرنا لازم آیا۔

والافطار هو السبب سے تیسرے سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شریعت اسلام نے کفارہ صوم کو خاص طور سے جماع پر معلق کیا ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ”اعتق رقبتہ“ (ایک رقبہ آزاد کر) اس اعرابی سے فرمایا تھا جس نے آکر یہ کہا کہ اللہ کے رسول میں نے رمضان کے دن میں جماعت صوم اپنی بیوی سے جماع کیا ہے۔ اس حدیث میں چونکہ جماع کا ذکر کیا گیا ہے اس لئے صرف جماع کے ذریعہ افطار کرنے سے کفارہ واجب ہونا چاہیے تھا عسدا کھا کر یا پی کر افطار کرنے سے کفارہ واجب نہ ہونا چاہیے تھا حالانکہ حنفیوں نے افطار کو حکم یعنی کفارہ کی علت قرار دیکر یہ کہا کہ جب بھی عسدا افطار کرنا پایا جائے گا کفارہ واجب ہوگا۔ افطار خواہ جماع کے ذریعہ ہو یا کھانے اور پینے کے ذریعہ ہو۔ ملاحظہ فرمائیے۔ اس جگہ بھی اخاف نے تعلیل کے ذریعہ نص حدیث کے حکم کو متغیر کر دیا ہے حالانکہ صحت قیاس کی چوتھی شرط تعلیل کے ذریعہ نص کے حکم کا متغیر نہ ہونا

جواب، کفارہ صوم واجب کرنے والا سبب جنایت کے طور پر افطار کرنا ہے یعنی کفارہ صوم کے سلسلے میں افطار علی وجہ الجنایت مقصود ہے جماع مقصود نہیں ہے۔ جماع تو صرف ایک آلہ ہے جو صرف افطار کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا جو چیز بھی افطار کی صلاحیت رکھے گی وہی کفارہ صوم کا موجب ہوگی۔ الحاصل مذکورہ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود افطار کی وجہ سے کفارہ واجب کرنا ہے افطار کسی بھی چیز کے ذریعہ ہو۔ مگر اعرابی نے چونکہ جماع کے ذریعہ افطار کیا تھا اسلئے حدیث میں جماع کا ذکر کر دیا گیا ورنہ خاص طور سے جماع مراد نہیں ہے بلکہ افطار مراد ہے اور جب حدیث میں افطار مراد ہے اور افطار ہی موجب کفارہ ہے تو تعلیل کے ذریعہ نص کے حکم کا متغیر کرنا لازم نہیں آیا بلکہ دلالت النص یا اقتضاء النص کے ذریعہ متغیر کرنا لازم آیا۔

وَبَعْدَ التَّعْلِيلِ يَبْقَى الصَّلَاحِيَّةُ عَلَى مَا كَانَتْ قَبْلَهُ

ترجمہ: اور تعلیل کے بعد (جماع وغیرہ احکام کی) صلاحیت اسی پر باقی رہے گی جو تعلیل سے پہلے تھی۔
تشریح: اس عبارت کا تعلق ”انما خصصنا القلیل“ سے لیکر ”والافطار هو السبب“ تک تمام نظیروں سے ہے یعنی مذکورہ تمام نظائر سے معلوم ہو گیا کہ تعلیل (حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنے) کے بعد احکام اسی طرح صلاحیت رکھتے ہیں جس طرح تعلیل سے پہلے رکھتے تھے مثلاً جماع تعلیل سے پہلے ہی افطار کی صلاحیت رکھتا ہے، بحجیر نعل لسان کو تعظیم قرار دینے کی صلاحیت رکھتی ہے، پانی نجاست زائل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور بکری ادا نیگی زکوٰۃ کی صلاحیت رکھتی ہے۔ الحاصل مذکورہ نصوص کے احکام میں جو کچھ تغیر پیدا ہوا ہے وہ تعلیل سے پہلے ہی دلالت النص یا اقتضاء النص کی وجہ سے پیدا ہوا ہے تعلیل کی وجہ سے کسی نص کا حکم متغیر نہیں ہوا مگر ہر نظیر کے بیان کے ذیل میں تفصیل کے ساتھ گزر چکا ہے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ نظائر میں قیاس کی شرط رابع کا فوت ہونا لازم نہیں آئیگا۔

وَبِمَنْدَا ابْنَيْنِ أَنَّ اللَّامَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "لَا تَنَا الصَّدَقَاتِ لِلْفَقَرَاءِ" لَا مَرَّ الْعَاقِبَةُ أَى يَصِيرُ لَهُمْ بِعَاقِبَتِهِ أَوْ لَا تَنَ أَوْ جَبَ الصَّدَقَاتِ إِلَيْهِمْ بَعْدَ مَا صَارَ صَدَقَةً وَذَلِكَ بَعْدَ الْإِدَاءِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَصَارُوا عَلَى هَذَا التَّحْقِيقِ مَصَارِفَ بِإِعْتِبَارِ الْحَاجَةِ وَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ أَسْبَابُ الْحَاجَةِ وَهُمْ بِمُجْمَلِهِمْ لِلزَّكَاةِ بِمَثَرَةِ الْكُفَّةِ لِلصَّلَاةِ كُلِّهَا قَبْلَهُ "لِلصَّلَاةِ وَكُلِّ جُزْءٍ مِنْهَا قَبْلَهُ"

ترجمہ: اور اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ لام باری تعالیٰ کے قول "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ" میں لام عاقبت ہے یعنی باعتبار عاقبت حق کے وہ حق واجب اوصاف مذکورہ کے لئے ہو جائے گا۔ یا اس لئے کہ نص نے ان کی طرف صرف کرنے کو اس مال کے صدقہ ہونے کے بعد واجب کیلئے اور مال کا صدقہ ہونا باری تعالیٰ کی طرف ادا کرنے کے بعد ہوگا پس اس تحقیق کی بنا پر اوصاف مذکورہ باعتبار عاقبت کے مصارف ہونگے اور یہ اسما حاجت کے اسباب ہونگے اور یہ تمام اوصاف زکوٰۃ کے لئے ایسے ہیں جیسا کہ کتبہ نماز کے لئے ہے اور پورے کا پورا کعبہ نماز کے لئے قبلہ ہے اور اس کا ہر جز قبلہ ہے۔

تشریح: یہ عبارت دراصل ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کی تفصیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْمُعْتَلِّينَ عَلَيْهِا وَالْمَوْتَقَفَةُ تَلَوْنَهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْعَارِيَةِ مِّنْ ذِي سَبِيلٍ وَالشَّارِبِ وَالْبَنِي" میں مصارف زکوٰۃ کا ذکر ہے یعنی زکوٰۃ جو ہے وہ حق ہے فقراء کا اور محتاجوں کا اور زکوٰۃ کے کام پر جانے والوں کا اور جن کا دل پر جاننا منظور ہے اور گردنوں کے چھڑانے میں اور جو تادان بھریں اور انشہ کے راستے میں اور راہ کے مسافر کو۔ اس آیت میں باری تعالیٰ نے زکوٰۃ کے آٹھ مصرف ذکر کئے ہیں (۱) فقراء (جن کے پاس کچھ نہ ہو) (۲) مساکین (جن کو بقدر نصاب میسر نہ ہو) بعض حضرات نے کہا کہ نفروہ ہے جس کے پاس بقدر نصاب نہ ہو اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو۔ (۳) عاملین (جو اسلامی حکومت کی طرف سے تحصیل صدقات وغیرہ کے کاموں پر مامور ہوں) (۴) مؤلف قلوب (جن کے اسلام لانے کی امید ہو یا اسلام میں کمزور ہوں) اکثر علماء کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد یہ قسم منسوخ ہو گئی (۵) رقاب (غلاموں کا بدل کتابت ادا کر کے ان کو آزادی دلائی جائے یا خرید کر آزاد کئے جائیں یا یتیموں کا فدیہ دیکر رہا کرانے جائیں) (۶) غارمین (جن پر کوئی حادثہ پڑا اور مقروض ہو گئے یا کسی کی ضمانت وغیرہ کے بارے میں دب گئے) (۷) سبیل اللہ (جہاد میں جانے والوں کی اعانت کی جائے) (۸) ابن سبیل (مسافر جو حالت سفر میں مالک نصاب نہ ہو گو مکان پر دولت رکھتا ہو۔

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قرآن پاک میں بمقدور مصارف زکوٰۃ مذکور ہیں بالاشترک ان تمام کو زکوٰۃ دینا واجب ہے یعنی اگر زکوٰۃ تمام اوصاف مذکورہ کو دی گئی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور اگر صرف ایک صنف ایک قسم کو دی گئی تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی کیونکہ "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ" میں لام تملیک کے لئے ہے جیسے المال لزید" اور "لشہ مانے السنوات والارض میں لام تملیک کے لئے ہے۔ لہذا مطلب یہ ہوگا کہ فقراء اور دوسرے اوصاف مالک نصاب کے ادا کرنے سے پہلے ہی زکوٰۃ و صدقات کے مالک ہیں اور اس کے مستحق ہیں پس جب تمام اوصاف زکوٰۃ کے مالک اور مستحق ہیں تو مشترک طور پر تمام اوصاف کو زکوٰۃ دینا واجب ہوگا کسی ایک صنف پر انکفار کرنا درست نہ ہوگا جیسے اگر کسی شخص نے مذکورہ اوصاف کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو اس تہائی مال میں تمام اوصاف شریک ہوں گے کسی ایک کو محروم کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح ادائیگی زکوٰۃ کے جائز ہونے کے لئے تمام اوصاف کو زکوٰۃ دینا لازم ہوگا اور بعض کو

دینا اور بعض کو نہ دینا درست نہ ہوگا۔ الحاصل نص، "انما الصدقات للفقراء" کا حکم یہ ہے کہ صدقات بالاشترک تمام اصناف کا حق ہیں لیکن تم حنفیوں نے کہا کہ اس حکم کی علت حاجت ہے اور حاجت تمام اصناف اور صنف واحد کے درمیان مشترک ہے یعنی جس طرح تمام اصناف صدقات کے محتاج ہیں اسی طرح صنف واحد بھی محتاج ہے لہذا علت حاجت کی وجہ سے جس طرح تمام اصناف کو صدقات دینا جائز ہے اسی طرح ایک صنف کو دینا بھی جائز ہے۔ پس تم حنفیوں نے تعلیل کے ذریعہ نص (انما الصدقات للفقراء) کا حکم متغیر کر دیا ہے۔ حالانکہ تعلیل کے ذریعہ نص کے حکم کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے۔ وہ یہ ہذا تبیین سے اسی اعتراض کا جواب دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے اس بیان سے کہ زکوٰۃ اجزاء اشترک قبضہ میں آتی ہے پھر ثانیاً اور بقا فقیر کے قبضہ میں آتی ہے اور فقیر کا قبضہ اس پر دائی ہو جاتا ہے) یہ بات واضح ہو گئی کہ للفقراء کا لام حلیک کے لئے نہیں ہے بلکہ عاقبت اور انجام کے لئے ہے جیسے "فَالْتَفَتُوا آلَ فِرْعَوْنَ يَكُونُ لَهُمْ عَذَابٌ وَخِيمٌ" میں لیکن کا لام عاقبت اور انجام کے لئے ہے۔ لام عاقبت کی پہلی دلیل تو وہ ہی ہے جو ذکر کی گئی ہے کہ مال نصاب میں جو زکوٰۃ واجب ہوتی ہے وہ باری تعالیٰ کا حق ہوتی ہے یہ ہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ اولاً باری تعالیٰ کے قبضہ میں واقع ہوتی ہے اور فقیر باری تعالیٰ کی طرف سے نائب بنکر قبضہ کرتا ہے پھر وہ زکوٰۃ فقیر کے لئے ہو جاتی ہے اور فقیر اس پر اپنے لئے قبضہ کرتا ہے گویا فقیر کے دو قبضے ثابت ہوئے پہلا قبضہ باری تعالیٰ کے لئے اور دوسرا قبضہ خود فقیر کے لئے ہوا۔ اور جب ایسا ہے تو للفقراء کا لام عاقبت کے لئے ہوگا اور ترجمہ ہوگا کہ صدقات انجام کار کے طور پر فقراء اور دوسرے اصناف کے لئے ہونگے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نص یعنی انما الصدقات نے مال زکوٰۃ کو مصارف زکوٰۃ کی طرف من مرنے کو اس وقت واجب کیا ہے جب وہ مال صدقہ ہو جائے چنانچہ باری تعالیٰ نے انما الصدقات للفقراء فرمایا ہے یعنی جب مال زکوٰۃ صدقہ ہو جائے تو وہ فقراء اور دوسرے اصناف کو دیدیا جائے انما الاموال لی وجب والیہا للفقراء نہیں فرمایا ہے یعنی نہیں کہا کہ مال کی ادائیگی واجب ہے، وہ فقراء اور دیگر اقسام کو دیدیا جائے۔ الغرض نص سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مال زکوٰۃ پہلے صدقہ ہوگا پھر فقراء اور دیگر حضرات کو دیا جائے گا اور مال کا صدقہ ہونا اس وقت مستحق ہوگا جب کہ وہ مال اشترک کی طرف ادا کر دیا جائے اور اشترک کی طرف ادائیگی فقیر کے قبضہ سے پہلے مستحق نہیں ہوتی پس مال زکوٰۃ کو صدقہ بنانے کے لئے فقیر پہلے اشترک کا نائب بنکر اشترک کے لئے قبضہ کریگا اور پھر وہ صدقہ فقیر کی ملک ہو جائے گا۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ مال زکوٰۃ جو اشترک کے لئے فقیر کے قبضہ کرنے سے صدقہ ہو گیا وہ انجام کار کے اعتبار سے فقراء اور دوسرے اصناف کے لئے ہو جائے گا۔ الحاصل اس سے بھی یہ بات واضح ہو گئی کہ للفقراء کا لام حلیک کے لئے نہیں ہے بلکہ عاقبت کے لئے ہے اور جب للفقراء کا لام حلیک کے لئے نہیں ہے تو تمام اصناف کا بطریق شرکت مستحق زکوٰۃ ہونا بھی ثابت نہ ہوگا اور جب تمام اصناف کا بطریق شرکت مستحق زکوٰۃ ہونا ثابت نہیں ہوا تو علت حاجت کی وجہ سے ایک صنف یا ایک فقیر کو پوری زکوٰۃ دینے سے نص انما الصدقات کے حکم کا متغیر ہونا بھی لازم نہیں آیا۔

فصار و اعلیٰ ہذا التفتیح الیہ سے مصنف سماوی نے ایک صنف یا ایک فقیر کو پوری زکوٰۃ دینے کے حوا کو ثابت کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہماری اس تحقیق سے کہ زکوٰۃ خالصۃ اشترک کا حق ہے اور فقراء اور مساکین ذخیرہ کا ذکر بیان منصرف کے لئے ہے یہ بات ثابت ہو گئی کہ فقراء اور دوسرے اصناف جو اس آیت میں مذکور ہیں باعتبار حاجت کے

مصارف زکوٰۃ میں یعنی یہ جو کہا گیا ہے کہ ان اصناف کو زکوٰۃ دینا واجب ہے، ان کے علاوہ کو دینا جائز نہیں ہے۔ یہ اس لئے نہیں کہ یہ لوگ مالی زکوٰۃ کے مستحق ہیں محتاج ہوں یا نہ ہوں بلکہ ان کے محتاج ہونے کی وجہ سے ان کو زکوٰۃ دینا واجب قرار دیا گیا ہے اور رہے وہ اسماء جنگو اشرف تعالیٰ نے ذکر کیا ہے یعنی فقراء، مساکین، عاملین، غارمین اور ابن سبیل وغیرہ تو یہ سب حاجت کے اسباب ہیں یعنی ان اسماء سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا سنی صاحب حاجت اور ضرورت مند ہے۔ گویا باری تعالیٰ نے یوں فرمایا «انما الصدقات للمتألمین» صدقات متالمین کے لئے ہیں۔ احتیاج کا سبب کچھ بھی ہو۔ پس تمام مصارف زکوٰۃ ایسے ہو گئے جیسا کہ نماز کے لئے کعبہ ہے یعنی جس طرح کعبہ نماز کا مستحق نہیں ہے بلکہ اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ کعبہ کی جانب رخ کیا جائے۔ اسی طرح مذکورہ محتاج یعنی مصارف زکوٰۃ، زکوٰۃ کے مستحق نہیں ہیں بلکہ احتیاج کی وجہ سے اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ ان کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے اور کعبہ پورے کا پورا بھی نماز کے لئے قبلہ ہے اور اس کا ہر ہر جز بھی قبلہ ہے۔ پس اسی طرح تمام اصناف کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے اور ایک صنف بلکہ ایک شخص کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔ الحاصل ہماری مذکورہ تحقیق سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نص یعنی «انما الصدقات» کا حکم اس بات کو بیان کرنا ہے کہ مذکورہ اصناف حاجت کی وجہ سے مصارف زکوٰۃ ہیں اور اس صورت میں تعلیل کی وجہ سے حکم کا متغیر ہونا لازم نہیں آتا لہذا احتلاف پر مذکورہ اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

وَأَمَّا رُكْنُهُ فَمَا جَعَلَ عَلَيْنَا غَلَا حُكْمِ النَّصْرِ مِمَّا اشْتَقَلَ عَلَيْهِ النَّصْرُ وَ
جَعَلَ الْفَرْعَ تَطْيِيرًا لَّهُ فِي حُكْمِهِ بِوُجُودِهِ فِيهِ وَهُوَ الْوَصْفُ الصَّالِحُ
الْمُعَدَّلُ بِظُهُورِ أَشْرَافٍ فِي جَنْبِ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهِ وَتَعْنِي بِصَلَاةِ
الْوَصْفِ مُلَايَمَتُهُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ عَلَى مُوَافَقَةِ الْعِلَلِ الْمَنْقُولَةِ
عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَنِ السَّكْفِ كَقَوْلِنَا فِي الشَّيْبِ
الضَّغِيرَةِ إِنَّهَا شُرُوكٌ كَرَهَا لِأَنَّهَا صَغِيرَةٌ فَاسْتَبْهَتَ الْبُكَرَ
فَهَذَا التَّغْلِيلُ بِوَضْعِ مُلَايِمَةٍ لِأَنَّ الضَّغِيرَ مُؤَثَّرٌ فِي وَكَايَةِ
الْمَنَارِكِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الْعِزِّ تَائِيهِ الظُّوَابِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهِ
مِنَ الضَّرُورَةِ فِي الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
الْهَرَّةُ لَيْسَتْ بِحَيَّةٍ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الظُّوَابِ فِي الظُّوَابِ
عَلَيْكُمْ وَلَا يَصِحُّ الْعَمَلُ بِاتِّوَاضٍ قَبْلَ الْمُلَايَمَةِ لِأَنَّهُ أَمْرٌ شَرَعِي

ترجمہ اور بہر حال قیاس کا رکن وہ شے ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دیا گیا ہو (اور وہ علامت ان چیزوں میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو اور فرع کو اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو۔ اصل کا حکم ثابت کرنے میں کیونکہ فرما میں

وہ شے موجود ہے جس کو اصل کی علامت قرار دیا گیا ہے اور یہ (جس کو علامت قرار دیا گیا ہے) وہ وصف ہے جو صالح ہو معطل ہو کیونکہ حکم معطل بہ کی جنس میں وصف کا اثر ظاہر ہے اور صلاح وصف سے ہماری مراد وصف کا حکم کے موافق ہونا ہے اور وصف کے اندر موافقت کا حصول یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں جیسے ثیبہ صغیرہ میں ہمارا قول ہے کہ جبراً اس کا نکاح کر دیا جائیگا اس لئے کہ وہ مغیرہ ہے لہذا باکرہ کے مشابہ ہوگئی۔ پس یہ ایسے وصف کے ساتھ تعلیل ہے جو وصف حکم کے موافق ہے اس لئے کہ مغیرہ ولایت نکاح میں مؤثر ہے کیونکہ مغیر کے ساتھ عجز متعلق ہے (جیسا کہ طواف کی تاثیر اس حکم میں مجسور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "الہرة لیست بنجسة انما ہی من الطوافین والطوافات علیکم" میں طواف کے ساتھ معطل کیا گیا ہے کیونکہ طواف کے ساتھ ضرورت متعلق ہے اور موافقت سے پہلے وصف پر عمل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وصف امر شرعی ہے۔

تشریح: قیاس کی شرطوں سے فارغ ہو کر مصنف حسامی نے اس عبارت میں قیاس کے رکن کو بیان کیا ہے۔ لغت میں رکن شے سے شے کی جانب اقویٰ کہلاتی ہے یعنی لغت میں شے کی جانب اقویٰ رکن کہلاتی ہے فقہاء اور اصولیوں کی اصطلاح میں رکن وہ ہوتا ہے جس کے بغیر شے کا وجود ممکن نہ ہو خواہ وہ شے کی تمام ماہیت ہو جیسے کھانے پینے، جام سے رکن روزے کا رکن ہے اور یہ رکن روزے کی تمام ماہیت ہے یعنی مذکورہ تین چیزوں سے رکن کا نام ہی روزہ ہے۔ خواہ وہ رکن شے کی ماہیت کا جز ہو جیسے رکوع نماز کا رکن ہے اور یہ رکن نماز کی تمام ماہیت نہیں ہے بلکہ نماز کا ایک جز ہے۔ الحاصل رکن شے کی تمام ماہیت ہو یا اس کا ایک جز ہو بہر صورت شے کا وجود اس کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا ہے۔

فاضل مصنف نے قیاس کے رکن کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ قیاس کا رکن وہ وصف جامع اور وصف مشتق ہے جس کو نص یعنی اصل کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہو اور وہ وصف ان اوصاف میں سے ہو جن پر نفس مشتق ہو یعنی جس وصف کو علامت حکم قرار دیا گیا ہے اس وصف پر نفس کا مشتق ہونا ضروری ہے یہ اشمال خواہ مراحا ہو خواہ اشارۃ ہو مراۃ مشتق ہونے کی مثال آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الہرة لیست بنجسة لانہا من الطوافین والطوافات علیکم" ہے کیونکہ اس حدیث میں نص کا حکم یہ ہے کہ بلی کا بھوٹا ناپاک نہیں ہے اور اس ناپاک نہ ہونے کی علت طواف ہے یعنی بلی کی بکثرت آمد و رفت ناپاک نہ ہونے کی علت ہے اور یہ نص اس علت پر مراۃ مشتق ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "فانہ من الطوافین" اور اشارۃ مشتق ہونے کی مثال آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "لا تبیعوا الطعام الا کسلاً بکمل" ہے کیونکہ اس حدیث میں نص کا حکم یہ ہے کہ طعام کو طعام کے عوض مساویاً بیچنا تو جائز ہے لیکن متغافل اور نسیۃ بیچنا جائز نہیں ہے اور اس کی علت تدر (کیلی ہونا یا وزنی ہونا) اور جنس ہے یعنی تدر اور جنس میں دونوں عوضوں کا متحد ہونا تفاضل اور ربائے حرام ہونے کی علت ہے لیکن یہ نص حدیث اس علت پر مراۃ مشتق نہیں ہے بلکہ اشارۃ مشتق ہے اس طور پر کہ کسلاً بکمل تدر کے علت ہونے پر دلالت

کرتا ہے اور طعام کا مقابلہ طعام کے ساتھ جنس کے علت ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ الغرض قیاس کا رکن وہ وصف ہے جس کو حکم نص پر علامت قرار دیا گیا ہو اور نص اس وصف پر مراحۃ یا اشارۃ مشتمل ہو اور فرع (مقیس) میں چونکہ وہ وصف موجود ہے اس لئے اصل (مقیس علیہ) کے حکم میں فرع کو اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو۔ یہاں سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ قیاس کے چار رکن ہیں (۱) اصل (مقیس علیہ) (۲) فرع (مقیس) (۳) حکم (۴) وہ وصف جس کو اصل کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہے۔ چونکہ قیاس کا بنیادی رکن یہ ہی وصف ہے اسی پر قیاس کا دار و مدار ہے اور اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کی طرف متعدی ہوتا ہے اس لئے فاضل مصنف نے بالصرحت اسی کو ذکر فرمایا ہے باقی ارکان کو ذکر نہیں فرمایا۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ وہ وصف جس پر قیاس کا دار و مدار ہے اس کو علت جامعہ اور علت مشترکہ کہا جاتا ہے لیکن مصنف حسامی نے اس کو علامت کے ساتھ اس لئے تعبیر فرمایا ہے کہ احکام شرع کی علتیں احکام کو پہچاننے کی محض علامت ہوتی ہیں، مثبت احکام نہیں ہوتیں حقیقت میں مثبت احکام تو باری تعالیٰ کی ذات ہوتی ہے۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ وہ وصف جس کو حکم نص پر علامت قرار دیا گیا ہے اس کے لئے دو باتیں ضروری ہیں (۱) صالح ہو یعنی وہ وصف اس بات کی صلاحیت اور اہلیت رکھتا ہو کہ اس کی طرف حکم مضاف ہو سکے (۲) معتدل ہو یعنی اس وصف کی عدالت ثابت ہو ان دو باتوں کو اس لئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وصف، شاہد کے مرتبہ میں ہے یعنی دُعادی میں جو حیثیت شاہد کی ہوتی ہے قیاس میں وہی حیثیت وصف کی ہوتی ہے پس جس طرح شاہد کے لئے صالح (عادل، بالغ، مسلمان، آزاد) ہونا ضروری ہے اور اس کے لئے وصف عدالت یعنی دیانت کا ثابت ہونا ضروری ہے اسی طرح وصف مذکور کے لئے صلاحیت اور عدالت کا ثابت ہونا ضروری ہے البتہ ان دونوں باتوں میں یہ فرق ہے کہ پہلی بات یعنی وصف کا صالح ہونا عمل کے جواز کے لئے شرط ہے اور دوسری بات یعنی وصف کا معتدل ہونا جوہ عمل کے لئے شرط ہے یعنی وصف مذکور میں اگر صلاحیت اور اہلیت ظاہر ہوگئی اور عدالت ظاہر نہیں ہوئی تو اس قیاس پر عمل کرنا جائز ہوگا واجب نہ ہوگا اگر صلاحیت کے ساتھ عدالت بھی ظاہر ہوگئی تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا جیسے گواہ میں اگر صلاحیت اور اہلیت ظاہر ہو جائے اور عدالت ظاہر نہ ہو تو اس گواہی پر عمل کرنا جائز ہوتا ہے واجب نہیں ہوتا یعنی اس گواہ کی گواہی پر اگر قاضی فیصلہ کرے تو بھی ٹھیک ہے اگر فیصلہ نہ کرے تو بھی ٹھیک ہے لیکن اگر اہلیت کے ساتھ عدالت بھی ظاہر ہو جائے تو اس گواہی پر عمل کرنا یعنی قاضی پر فیصلہ دینا واجب ہوگا۔ لہذا و غیر مرتب کے طور پر مصنف حسامی پہلے معتدل کے معنی بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ معتدل وہ ہے جس کی عدالت ثابت ہو اور عدالت سے مراد تاثیر ہے۔ اور اس تاثیر کی چار قسمیں ہیں اور ہمارے نزدیک چاروں مقبول ہیں (۱) اس وصف کے عین کا اثر اس حکم کے عین میں ظاہر ہو یعنی بعینہ وہ وصف جو نص میں مذکور ہے نص کے عین حکم میں مؤثر ہو جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ ہرہ کے ناپاک نہ ہونے کی علت طواف کو قرار دیا ہے پس عین طواف عین حکم نص یعنی سورہ ہرہ کی عدم نجاست میں مؤثر اور علت ہے یہ نوع متفق علیہ ہے اور امام شافعی رحمہ

کے نزدیک تاثیر اسی نوع میں منحصر ہے اس کے علاوہ دیگر انواع تاثیر ان کے نزدیک معتبر نہیں ہیں۔

(۲) اس وصف کے عین کا حکم کی جنس میں ظاہر ہو یعنی عین وصف جنس حکم کے لئے علت ہو جیسے صغر، ولایت مال میں خواف اور احناف دونوں کے نزدیک علت ہے یعنی صغیر کے مال میں تصرف کی ولایت بالا جماع صغیر کے ولی کو حاصل ہے اور اس ولایت کی علت صغیر کا صغر ہے پس ولایت مال چونکہ ولایت نکاح کی ہم جنس ہے اس لئے ولایت نکاح میں بھی صغر کو علت قرار دیا گیا۔

(۳) وصف کی جنس کا اثر اس حکم کے عین میں ظاہر ہو یعنی جنس وصف کو عین حکم کے لئے علت قرار دیا گیا ہو۔ جیسے جنون کا اسقاط صلوة کے لئے علت ہونا نص سے ثابت ہے اور جنون، انما (بے ہوشی) کا ہم جنس ہے لہذا جب جنون کا نازا ساقط کرنے کی علت ہونا ثابت ہے تو اس کے ہم جنس یعنی انما کو بھی سقوط صلوة کی علت قرار دینا درست ہوگا (۴) جنس وصف کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو یعنی جنس وصف کو جنس حکم کے لئے علت قرار دیا گیا ہو جیسے مشقت سفر کا دور رکعت کے لئے سقوط کی علت ہونا نص سے ثابت ہے اور مشقت حیض کے ہم جنس ہے اور دور رکعت کا سقوط پوری نماز کے سقوط کی ہم جنس ہے لہذا مجاہد کا اعتبار کرتے ہوئے حیض کو پوری نماز کے سقوط کی علت قرار دینا درست ہوگا۔ اب وصف کے معدّل (موثر) ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ عین وصف کا اثر عین حکم میں ظاہر ہو یا عین وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہو یا جنس وصف کا اثر عین حکم میں ظاہر ہو یا جنس وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہو۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ صلاح وصف سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ وصف حکم کے موافق اور مناسب ہو اس طور پر کہ حکم کو اس وصف کی طرف مضاف کرنا صحیح ہو وہ وصف اس حکم سے آبی اور منکر نہ ہو جیسے میاں بیوی دونوں کا فرہوں اور پھر ان میں سے ایک نے اسلام قبول کر لیا ہو تو ان کے درمیان فرقت واقع ہو جاتی ہے مگر اس فرقت کا سبب کیا ہے اس بارے میں اختلاف ہے حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس فرقت کا سبب اختلاف زمین کا اسلام ہے اور یہ فرقت اسلام کی طرف مضاف و منسوب ہے۔ اور احناف نے کہا کہ اس فرقت کا سبب اسلام نہیں ہے بلکہ آخر کا اسلام قبول کرنے سے ابار اور انکار کرنا ہے اب آپ ملاحظہ فرمائیں کہ فرقت کو ابار عن الاسلام کی طرف منسوب کرنا صحیح ہے یا احساناً زمین کے اسلام کی طرف منسوب کرنا صحیح ہے۔ ہم نے دیکھا کہ اسلام حقوق کا محافظ ہے قاطع حقوق نہیں ہے لہذا اسلام اس حکم یعنی فرقت سے آبی اور منکر ہوگا اور اس حکم کو ابار عن الاسلام کی طرف مضاف کرنا مناسب اور صحیح ہوگا۔ بہر حال صلاح وصف سے مراد یہ ہے کہ وہ وصف حکم کے موافق ہو یعنی حکم کو اس وصف کی طرف مضاف کرنا صحیح ہو اور وہ وصف اس حکم سے آبی اور بعید نہ ہو۔ اور بقول صاحب حسامی وصف کا حکم کے موافق اور مناسب ہونا یہ ہے کہ وہ وصف یعنی طلب جامعہ، ان علتوں کے موافق ہو جو صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ اور تابعین سے منقول ہیں یعنی اس مجتہد کی علت اس علت کے موافق ہو جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ اور تابعین نے مستنبط کیا ہو۔ اگر مجتہد کی علت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ اور تابعین کی علتوں کے موافق نہ ہوئی تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ مثلاً احناف کے نزدیک ولایت نکاح کی علت صغر ہے اور خواف کے نزدیک بکارت

ہے یعنی اخلاف کے نزدیک صغیرہ پر ولایت نکاح حاصل ہوگی صغیرہ خواہ باکرہ ہو خواہ ثیبہ ہو، اور شوافع کے نزدیک باکرہ پر ولایت نکاح حاصل ہوگی باکرہ خواہ صغیرہ ہو خواہ بالغہ ہو پس ثیبہ بالغہ پر بالاتفاق ولایت نکاح حاصل نہ ہوگی اخلاف کے نزدیک تو عدم صغر کی وجہ سے اور شوافع کے نزدیک عدم بکارت کی وجہ سے اور صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایت نکاح حاصل ہوگی اخلاف کے نزدیک تو صغر کی وجہ سے اور شوافع کے نزدیک بکارت کی وجہ سے اور باکرہ بالغہ پر شوافع کے نزدیک تو ولایت نکاح حاصل ہوگی کیونکہ علت (بکارت) موجود ہے لیکن اخلاف کے نزدیک صغر یعنی علت نہ پائے جانے کی وجہ سے ولایت نکاح حاصل نہ ہوگی اور صغیرہ ثیبہ پر شوافع کے نزدیک علت موجود ہونے کی وجہ سے ولایت حاصل ہوگی حتیٰ کہ دلی بغیر ثیبہ صغیرہ کی رضامندی کے اس کا نکاح کر سکتا ہے کیونکہ ثیبہ صغیرہ، صغیرہ ہے۔ لہذا ثیبہ صغیرہ، باکرہ صغیرہ کے مشابہ ہوگئی اس لئے کہ وصف صغر دونوں میں موجود ہے پس جس طرح صغر کی وجہ سے باکرہ صغیرہ پر ولایت نکاح حاصل ہوتی ہے اسی طرح صغر کی وجہ سے ثیبہ صغیرہ پر بھی ولایت نکاح حاصل ہوگی۔

فہذا تعلیل سے صاحبِ حاسی فرماتے ہیں کہ ولایت نکاح کی علت یعنی صغر اس علت کے موافق ہے جس کے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہہ کے ناپاک نہ ہونے کی علت طواف (بلی کے چکر لگانے) کو قرار دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے "الہرة لیست نجسة انما ہی من الطوافین والظافات ملکیم" اور ولایت نکاح کی علت یعنی صغر کے موافق ہے اس طور پر کہ یہ دونوں علتیں ایک جنس یعنی ضرورت کے تحت داخل ہیں یعنی جس طرح طواف ضرورت (بلی سے احتراز کے متعذر ہونے) کی وجہ سے سورہہ کے ناپاک ہونے میں اکثر ہے اور اس کی علت ہے اسی طرح صغر ضرورت (عجز) کی وجہ سے ولایت نکاح میں موثر ہے اور اس کی علت ہے۔

پس جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیل میں وصف طواف، حکم یعنی عدم نجاست سورہہ کے مناسب ہے اسی طرح صغر، ولایت نکاح کے مناسب ہے لہذا طواف اور صغر دونوں اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ ان کی طرف حکم (عدم نجاست سورہہ اور ولایت نکاح) کو منسوب کیا جائے۔ صاحبِ حاسی کہتے ہیں کہ موافقت سے پہلے وصف پر عمل صحیح نہیں ہے یعنی مذکورہ وصف کو اصل کے اندر حکم کی علت قرار دینا اور فرع کے اندر اس کی وجہ سے حکم کو ثابت کرنا اس وقت تک درست نہیں ہوگا جب تک کہ اس وصف کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول علتوں کے موافق ہونا ثابت نہ ہو جائے اس لئے کہ یہ وصف امر شرعی ہے اور یہ وصف امر شرعی اس لئے ہے کہ ہماری گفتگو انہیں علل شرعیہ میں ہے جو مثبت احکام ہیں۔ پس اس وصف کی موافقت شارع کی جانب سے معلوم ہوگی اور شارع کی جانب سے اس کی موافقت اس وقت معلوم ہوگی جبکہ یہ وصف، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول علتوں کے موافق ہو الغرض اس وصف کے امر شرعی ہونے کی وجہ سے موافقت (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول علتوں کے موافق ہونے سے پہلے اس وصف پر عمل نہیں ہوگا یعنی اس وصف کو داخل کے اندر حکم کی علت قرار دینا

درست ہوگا اور نہ اس وصف کی وجہ سے فرع کے اندر حکم کو ثابت کرنا درست ہوگا۔ جیسا کہ گواہ کی صلاحیت اور اہلیت (عقل، بلوغ) کے ظاہر ہونے سے پہلے اس کی گواہی پر عمل صحیح نہیں ہوتا ہے یعنی اس کی گواہی پر قاضی فیصلہ کرنے کا مجاز نہیں ہوتا ہے۔

وَاِذَا ثَبَتَ الْمُلَایْمَةُ لَوْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ اِلَّا بَعْدَ الْعَدَالَةِ عِنْدَنَا
وَهِيَ الْاَثَرُ لِاَنَّهُ يَحْتَمِلُ الرَّدَّ مَعَ قِيَامِ الْمُلَایْمَةِ فَيَتَعَرَّفُ صِحَّتُهُ
بِظُهُورِ اَثَرِهِ فِي مَوْضِعٍ مِّنَ الْمَوَاضِعِ كَاَثَرِ الصَّغِيرِ فِي وَلَايَةِ الْمَالِ
وَهُوَ نَظِيرُ صَدَقِ الشَّاهِدِ يُتَعَرَّفُ بِظُهُورِ اَثَرِهِ فِيهِ
مَنْعُهُ عَنِ نَعَاظِ مَخْطُوبٍ فِيهِ

ترجمہ: اور جب موافقت ثابت ہوگئی تو ہمارے نزدیک وصفِ صالح پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا اگر عدالت کے بعد اور عدالت اثر ہے اس لئے کہ وصفِ موافقت کے باوجود رد کا احتمال رکھتا ہے پس وصف کی صحت کسی جگہ میں اس کے اثر کے ظاہر ہونے سے معلوم ہوگی جیسے ولایت مال میں صغیر کا اثر ہے اور وہ ظہور اثر کی وجہ سے وصف کی صحت کا معلوم ہونا گواہ کا صدق معلوم ہونے کی نظیر ہے جس کو گواہ کے دین کا اثر ظاہر ہونے سے جانا جاتا ہے اس کو منوع دینی کے ارتکاب سے روکنے میں۔

تشریح: یہاں سے مصنف حاسمی وجوبِ عمل کے لئے عدالت کے شرط ہونے کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ وصف جس کو علتِ جامعہ اور علتِ مشترکہ قرار دیا گیا ہے اس پر عمل کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک یہ کہ وہ وصف صالح ہو یعنی وصفِ مکمل کے موافق ہو یعنی یہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو علتیں صاحبِ شریعت سے منقول ہیں۔ دوم یہ کہ وہ وصف معتدل ہو یعنی اس کی عدالت ثابت ہو اور عدالت سے مراد تاثیر ہے یعنی اس وصف نے کسی جگہ اپنا اثر دکھایا ہو۔ تاخیر کی چار قسمیں ہیں جنکو گذشتہ سطور میں ذکر کیا گیا ہے۔ وصف کا صالح اور مکمل کے موافق ہونا جو اصل کے لئے شرط ہے یعنی وصف اگر صالح نہ ہو تو اس پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر صالح ہے مگر اس کی عدالت ثابت نہیں ہے تو اس پر عمل کرنا جائز ہے جی چاہے عمل کرے اور جی چاہے عمل نہ کرے۔ اگر عمل کیا تو اس کا عمل نافذ ہو جائے گا لیکن اس پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔ اور وصف کا معتدل ہونا وجوبِ عمل کے لئے شرط ہے یعنی اگر اس وصف کی عدالت ثابت ہو جائے اور اس کا موثر ہونا ظاہر ہو جائے تو اس پر عمل کرنا واجب اور لازم ہوگا۔ اسی دوسری چیز کے شرط ہونے کو بیان کرنے کے لئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر وصف کی موافقت ثابت ہو جائے اور اس کی عدالت ثابت نہ ہو تو ہمارے نزدیک اس وصف صالح پر عمل واجب نہ ہوگا ہاں اگر موافقت کے ساتھ عدالت بھی ثابت ہوگئی تو اس پر عمل کرنا واجب ہو جائے گا۔ پس ہمارے نزدیک وجوبِ عمل کے لئے ثبوتِ موافقت کے بعد اس وصف کی عدالت یعنی تاثیر کا ظاہر ہونا بھی ضروری ہے

اور امام شافعیؒ کے نزدیک وجوبِ عمل کے لئے ثبوتِ موافقت کے بعد عدالت کا ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اغالہ ضروری ہے۔ اغالہ کہتے ہیں محض مناسبت کی وجہ سے اصل (مقتضی علیہ) کے اندر علت متعین کر دینا یعنی اگر کسی چیز کے علت ہونے کا خیال متہد کے دل میں پیدا ہو گیا تو یہ اس چیز کے علت ہونے کے لئے کافی ہے الغرض امام شافعیؒ کے نزدیک وجوبِ عمل کے لئے ثبوتِ موافقت کے بعد اغالہ ضروری ہے اور ہمارے نزدیک ثبوتِ موافقت کے بعد عدالت یعنی کسی دوسری جگہ اس وصف کی تافیر کا ظاہر ہونا ضروری ہے عدالت ظاہر ہونے سے پہلے عمل واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ثبوتِ موافقت کے باوجود وہ وصف شارع کی جانب سے مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ گواہ اگر صلاحیت اور اہلیت کا حامل ہو یعنی عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہو مگر اس کی عدالت (بیانت) ثابت نہ ہو تو قاضی اس کی شہادت رد کر سکتا ہے کیونکہ بعض لوگ عاقل، بالغ، مسلمان اور آزاد ہونے کے باوجود فاسق ہوتے ہیں اور فاسق ہونے کی وجہ سے مردود الشہادت ہوتے ہیں۔ اسی طرح بعض اوصاف علتِ حکم بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن شارع کے نزدیک غیر مقبول ہوتے ہیں اس لئے کہ وصف لذاتِ علتِ حکم نہیں ہوتا ہے بلکہ شارع کے علت قرار دینے سے علت ہوتا ہے۔

الحاصل جب عدالت ظاہر ہونے سے پہلے وصفِ صالح مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو عدالت ظاہر ہونے سے پہلے اس پر عمل کرنا کیسے واجب ہو سکتا ہے رہا یہ سوال کہ اس وصف کی عدالت کیسے معلوم ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہوتے ہوئے مصنف حسامیؒ نے فرمایا ہے کہ اس وصف کی عدالت معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ یہ دیکھ لیا جائے کہ اس وصف نے کسی دوسری جگہ اپنا اثر دکھایا ہے یا نہیں یعنی کسی دوسری جگہ اس وصف کا علتِ حکم ہونا نص یا اجماع سے ثابت ہے یا نہیں اگر کسی دوسری جگہ اس وصف کا نص یا اجماع سے علتِ حکم ہونا ثابت ہے تو سمجھ لیا جائے گا کہ یہ وصف معدّل ہے اس کی عدالت ثابت ہے یعنی اس کا مؤثر ہونا ظاہر ہے لہذا اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو اس پر عمل کرنا بھی واجب نہیں ہے۔ مصنف نے وصفِ صالح کے معدّل اور مؤثر ہونے کی مثال دیتے ہوئے فرمایا ہے جیسے مال کی ولایت میں صغر کا اثر ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ نقصانِ عقل کی وجہ سے صغیر کے لئے چونکہ عجز لازم ہے اسلئے تصرفات مالی کے سلسلہ میں بالاجماع اس کے ولی کو (جس کی رائے بھی کامل ہے اور جس کی شفقت بھی بھرپور ہے) حق تصرف اور حق ولایت دیدیا گیا۔ گویا صغیر کے مال میں ولایت تصرف کی علت صغر ہے اور صغر کا ولایتِ مال کی علت ہونا اجماع سے ثابت ہے پس صغیر نقصانِ عقل کی وجہ سے چونکہ اپنے نفس میں بھی تصرف سے عاجز ہے اسلئے تصرف فی النفس یعنی نکاح کے سلسلہ میں بھی اس کے ولی کو اس کا اتقانِ قرار دیکر اس کے نفس میں تصرف کا حق دیدیا گیا۔ ملاحظہ فرمائیے صغر کو ولایتِ نکاح کی علت قرار دینا وصفِ مؤثر کو علت قرار دینا ہے یعنی صغیر یا وصف ہے جس نے دوسری جگہ (ولایتِ مال میں) بھی اپنا اثر دکھایا ہے اور اس دوسری جگہ یعنی ولایتِ مال میں اس کا مؤثر اور علتِ حکم ہونا اجماع سے ثابت ہے۔

وہو نظیر الہ سے مصنفؒ نے ظہور اثر کی وجہ سے صحتِ وصف کے معلوم ہونے کی نظیر بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ

فرمایا کہ گواہ کی صلاحیت اور اہلیت کے بعد اس کے صادق ہونے کو اس طرح پہچانا جائیگا کہ اس کے دین کا اثر ظاہر ہو جائے اور اس کے دین کا اثر اس وقت ظاہر ہوگا جب وہ منوعات دینی اور کبار سے باز آجائے۔ الحاصل گواہ اگر اہلیت شہادت رکھتا ہو یعنی مائل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہو تو اس کی گواہی کا قبول کرنا واجب نہ ہوگا۔ ہاں جب اس کا صادق ہونا بھی معلوم ہو جائے تو اس کی گواہی کا قبول کرنا واجب ہوگا اور اس کا صادق ہونا اس وقت معلوم ہوگا جب اس کے دین کا اثر ظاہر ہو جائے اور اس کے دین کے ظہور اثر پر کبار کے اجتہاد سے استدلال کیا جائیگا یعنی جب وہ کبار سے اجتہاد کرے گا تو اس کا دیندار ہونا ثابت ہوگا اور اس کے دیندار ہونے سے اس کا صادق ہونا ثابت ہوگا پس کبار سے اجتہاد کے ذریعہ دین کے ظہور اثر پر استدلال ایک دوسرے اثر یعنی گواہ کے صادق ہونے پر استدلال ہے اسی طرح وصف مؤثر ہے اس کے ایک جگہ میں ظہور اثر سے دوسری جگہ میں ظہور اثر پر استدلال کیا جاتا ہے اور یہ دوسری جگہ وہ حکم ہے جو قیاس سے ثابت ہوگا۔

وَلَمَّا صَارَتْ الْعِلَّةُ عِنْدَ سَاعِلَةٍ بِأَلَا شَرِّ قَدْ مُتَاعَلَى الْقِيَاسِ الْإِسْتِغْنَانِ
الَّذِي هُوَ الْقِيَاسُ الْمُخْفِئُ إِذَا قَوِيَ أَشْرُهُ وَتَدَا مَنَا الْقِيَاسُ بِصِغَةِ أَشْرِهِ
الْبَاطِنِ عَلَى الْإِسْتِغْنَانِ الَّذِي ظَهَرَ أَشْرُهُ وَخَفِيَ فَسَادُهُ لِأَنَّ الْعِبْرَةَ
بِقُوَّةِ الْأَشْرِ وَصِحَّتْهُ دُونَ الظُّهُورِ۔

ترجمہ: اور جب ہمارے نزدیک علت اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے تو ہم نے قیاس پر اس استعنان کو مقدم کیا جو قیاس خفی ہے جبکہ استعنان کا اثر قوی ہو اور ہم نے قیاس کو اس کے باطنی اثر کے صبیح ہونے کی وجہ سے اس استعنان پر مقدم کیا جس کا اثر ظاہر اور اس کا فساد مخفی ہو کیونکہ اثر کی قوت اور اس کی صحت کا اعتبار ہے نہ کہ ظہور کا۔

تشریح: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قیاس حجت شرعیہ ہے اور استعنان ایسی چیز ہے جس کے قائل صرف حضرت امام اعظم رحمہم ہیں ان کے علاوہ کوئی اس کا قائل نہیں ہے اور اخلاف کبھی کبھی استعنان کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیتے ہیں۔ پس استعنان کی وجہ سے قیاس کو ترک کرنا، غیر شرعی دلیل کے مقابلہ میں شرعی دلیل کو ترک کرنا ہے اور ایسا کرنا کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ نیز شرعی جہتیں چار کے اندر منحصر ہیں (کتاب، اشتر، سنت رسول، اشتر، اجماع، قیاس) لیکن استعنان کو حجت قرار دینے کی صورت میں جہتیں چار کے بجائے پانچ ہو جاتی ہیں حالانکہ یہ بھی غلط ہے۔ ان دونوں باتوں کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک علت اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے یعنی علت کا دار و مدار اثر پر ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ وصف اگر مؤثر ہے تو علت ہوگا اور اگر مؤثر نہیں ہے تو علت نہیں ہوگا۔ الغرض قیاس کے لئے علت ضروری ہے اور علت کے لئے

اثر ضروری ہے۔

پھر قیاس کی دو قسمیں ہیں (۱) قیاسِ جلی (۲) قیاسِ خفی۔ اور قیاسِ خفی کا دو سرانام استمان ہے۔ چنانچہ جب استمان کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد قیاسِ خفی ہوتا ہے اور جب لفظ قیاس ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے مراد قیاسِ جلی ہوتا ہے اور جب ایسا ہے یعنی استمان قیاس ہی کی ایک قسم ہے تو استمان کوئی الگ محبت نہ ہوگی اور جب استمان کوئی الگ محبت نہیں ہے تو محبتیں جاری رہیں یا نہ ہوں۔ اور استمان جب قیاس کی قسم ہے تو استمان بھی محبت شرعی ہوگا اور جب استمان محبت شرعی ہے تو استمان کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کرنے سے محبت غیر شرعی کے مقابلہ میں محبت شرعی کا ترک کرنا لازم نہ آئے گا۔ رہی یہ بات کہ کہاں کس کو ترجیح ہوگی تو اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جہاں استمان کی تاثیر قوی ہوگی وہاں استمان مقدم ہوگا اور جہاں قیاس کی تاثیر قوی ہوگی وہاں قیاس مقدم ہوگا کیونکہ اثر کی قوت اور محبت کا اعتبار ہے اس کے ظہور کا اعتبار نہیں ہے چنانچہ بسا اوقات ایک چیز ظاہر ہوتی ہے مگر اس کا اثر ضعیف ہوتا ہے اور ایک چیز مخفی ہوتی ہے مگر اس کا اثر قوی ہوتا ہے ایسی صورت میں قوتِ اثر کی وجہ سے خفی کو ظاہر پر ترجیح دی جاتی ہے مثلاً دنیا ظاہر ہے مگر اس کا اثر فساد ہونا ضعیف ہے اور آخرت باطن اور مخفی ہے مگر اس کا اثر بقار اور دوام قوی ہے لہذا آخرت کو مخفی ہونے کے باوجود دنیا پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اسی طرح عقل اگرچہ باطنی اور مخفی چیز ہے لیکن اس کا اثر اور ادراک چونکہ قوی ہے اس لئے اس کو بصیرت قدم اور ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ بصیر اگرچہ ظاہر ہے لیکن اس کا اثر اور ادراک عقل کی بہ نسبت ضعیف ہے العاقل تقدم اور ترجیح کے سلسلے میں قوتِ اثر اور ضعفِ اثر کا اعتبار ہے ظہور اثر اور خفاء اثر کا اعتبار نہیں ہے پس جب یہ ضابطہ ہے تو وہ استمان جو قیاسِ خفی ہے لیکن اس کا اثر قوی ہے اس قیاس پر مقدم ہوگا جس کا اثر ضعیف ہے اگرچہ وہ خود جلی اور ظاہر ہے اور وہ قیاس جس کا باطنی اثر ترجیح اور قوی ہو اگرچہ اس کے ظاہر میں فساد ہو اس استمان پر مقدم ہوگا جس کا اثر ضعیف ہو اور اس کا فساد مخفی ہو اگرچہ وہ اثر ظاہر ہو۔

وَبَيَانُ الثَّانِي فِي مَعْنَى آيَةِ التَّجَدُّدِ فِي صَلَواتِهِ أَنَّهُ يُرَكَّبُ بِهَا قِيَاسًا لِأَنَّ النَّصَّ قَدْ وَدَّ بِهِ تَعَالَى وَحَرَّرَ كَعَادَ أُنَابَ " وَفِي الْأَسْتَحْسَانِ لَا يُجْزِيهِ لِأَنَّ الشُّرْعَ أَمَرَنَا بِالتَّجَدُّدِ وَالتَّوَكُّعِ خِلَافَهُ كَسُجُودِ الصَّلَاةِ فَهَذَا أَشْرَظُ ظَاهِرٌ فَمَا وَجَّهَ الْقِيَاسُ فَمَجَانِزُ مُخْفٍ لَكِنَّ الْقِيَاسَ أَوَّلِي بِأَشْرَظِ الْبَاطِنِ بَيَانُهُ أَنَّ الشُّجُودَ عِنْدَ التَّلَاوَةِ لَمْ يَشْرَعْ شَرْبَهُ مَقْصُودَةٌ حَتَّى لَا يَلْزَمَ بِالتَّذْهِبِ وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ مُجَرَّدُ مَا يَصْلَحُ تَوَضُّعًا وَالتَّوَكُّعُ فِي الصَّلَاةِ يَعْمَلُ هَذَا الْعَمَلُ بِخِلَافِ مُجُودِ الصَّلَاةِ وَالتَّوَكُّعِ فِي غَيْرِهَا فَاصْطَرَّ الْأَثَرُ الْمُخْفِي مَعَ الْفَسَادِ الظَّاهِرِ أَوَّلِي مِنَ الْأَثَرِ الظَّاهِرِ مَعَ

الْفَسَادُ الْخَفِيفُ وَهَذَا اقْسَمُ عَزَّ وَجُودًا وَأَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ فَالَّذِينَ أَنْ يَنْتَهِي

ترجمہ: اور ثانی کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی نماز میں سجدہ کی آیت تلاوت کی کہ وہ تلاوت کی وجہ سے قیام رکوع کر سکتا ہے اس لئے کہ اس پر نص وارد ہوئی ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”وَقَرَأَ الرَّكْعَةَ الْاَوَّلَىٰ“ اور استحسان میں اس کو رکوع کافی نہ ہوگا اس لئے کہ شریعت نے ہم کو سجدہ کا حکم دیا ہے اور رکوع اس کے خلاف ہے۔ جیسے نماز کا سجدہ پس یہ ظاہری اثر ہے اور رہی قیاس کی وجہ تو وہ مجاز محض ہے لیکن قیاس اپنے باطنی اثر کی وجہ سے ادنیٰ ہے اس کا بیان یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قربت مقصودہ بلکہ شروع نہیں ہوا، حتیٰ کہ وہ نذر سے لازم نہیں ہوتا ہے اور مقصود محض وہ چیز ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھے اور نماز کا رکوع یہ کام کرتا ہے بر خلاف نماز کے سجدہ کے اور نماز کے علاوہ کے رکوع کے پس اثر خفی فساد ظاہر کے ساتھ اس اثر ظاہر سے ادنیٰ ہے جو فساد خفی کے ساتھ ہے اور یہ قسم ایسی ہے جس کا وجود کم ہے اور رہی قسم اول تو وہ شمار سے زائد ہے۔

تشریح: سابق میں دو قسمیں بیان کی گئی تھیں (۱) تقدیم استحسان علی القیاس (۲) تقدیم قیاس علی الاستحسان اس عبارت میں دوسری قسم کا بیان ہے یعنی اثر قیاس کے قوی اور اثر استحسان کے ضعیف ہونے کی وجہ سے تقدیم قیاس علی الاستحسان کا بیان ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور رکوع میں سجدہ تلاوت ادا کرنے کا ارادہ کیا اس طور پر کہ نماز کے رکوع اور سجدہ تلاوت کے درمیان تداخل کی نیت کی جیسا کہ حفاظ کے درمیان مشہور ہے تو ایسا کرنا قیاساً جائز ہوگا استحساناً جائز نہ ہوگا لیکن قیاس کو مقدم رکھا جائے گا یعنی قیاس پُر عمل کرنا رائج ہوگا۔ قیاماً جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ دونوں خضوع کے معنی میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ یعنی رکوع میں بھی خضوع اور تواضع کے معنی موجود ہیں اور سجدہ میں بھی یہ معنی پائے جاتے ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک میں سجود پر لفظ رکوع کا اطلاق کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے ”وَقَرَأَ الرَّكْعَةَ الْاَوَّلَىٰ“ یعنی حضرت داؤد علیہ السلام سجدے میں گر پڑے۔ ملاحظہ فرمائیے خرو (زمین پر گر پڑنا) سجدے کی حالت میں متحقق ہوتا ہے رکوع کی حالت میں متحقق نہیں ہوتا لہذا بقدر خرو آیت میں رکوع سے سجود مراد ہوگا۔ احوال جب رکوع اور سجود وصف خضوع میں شریک ہیں تو اس وصف مشترک اور علت مشترک کی وجہ سے رکوع کو سجدہ تلاوت کے قائل مقام کرنا اور سجدہ پر قیاس کرتے ہوئے رکوع کے ذریعہ سجدہ تلاوت ادا کرنا جائز ہوگا۔

استحساناً جائز نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شریعت اسلام نے ہم کو سجدہ کرنے کا حکم دیا ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ“ اور رکوع کی حقیقت اس کے خلاف ہے اس لئے کہ سجود (وضع الجبهة علی الارض) میں غایت تعظیم ہوتی ہے اور رکوع (انحناء، جملنا) میں تعظیم کم ہوتی ہے اسی غیریت اور فرق کی وجہ سے نماز میں رکوع سجدہ کے قائم مقام اور سجدہ رکوع کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے یعنی سجدہ، رکوع سے اور رکوع، سجود سے ادا نہیں ہو سکتا ہے، حالانکہ نماز کا سجدہ، سجدہ تلاوت کی بہ نسبت

رکوع سے زیادہ قریب ہے کیونکہ نماز کا سجدہ اور نماز کا رکوع دونوں تحریمہ کے موجبات میں سے ہیں یعنی تحریمہ نماز کا سجدہ بھی واجب کرتا ہے اور رکوع بھی واجب کرتا ہے اور دونوں ہی نماز کے ارکان میں سے ہیں اس کے برخلاف سجدہ تلاوت رکوع سے اس قدر قریب نہیں ہے۔ پس جب نماز کا رکوع، نماز کے سجدے کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے اور نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہو سکتا ہے تو نماز کا رکوع بدرجہ اولیٰ سجدہ تلاوت کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے اور سجدہ تلاوت، رکوع سے ادا نہیں ہو سکتا ہے۔

فہذا اثر ظاہر سے صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ دلیل استسنان یعنی رکوع کا غیر سجود ہونا اور ایک کا دوسرے کے لئے کافی نہ ہونا اثر ظاہر ہے اور رکوع کا غیر سجود ہونا حقیقت ہے لہذا اس مسئلہ میں استسنان پر عمل کرنا بظاہر ان دونوں میں سے ہر ایک کی حقیقت پر عمل کرنا ہے اور رہی دلیل قیاس تو اس میں ضعف ہے اس طور پر کہ قرآن پاک ”وَمَنْ رَأٰكَ نَاَبٌ“ میں سجود کو رکوع سے تعبیر کرنا علاقہ مشابہت کی وجہ سے مجاز ہے۔ پس اس مسئلہ میں قیاس پر عمل کرنا مجاز پر عمل کرنا ہے اور مجاز حقیقت کے مقابلے میں ضعیف ہوتا ہے لہذا دلیل قیاس ضعیف ہوئی اور دلیل استسنان قوی اور اس کا اثر ظاہر ہوا پس استسنان کے اثر ظاہر اور قوت دلیل کی وجہ سے قیاس مروج اور استسنان رائج ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ رائج پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے لہذا اس مسئلہ میں رائج یعنی استسنان پر عمل کرنا اولیٰ ہونا چاہیے اور سجدہ تلاوت رکوع سے ادا نہ ہونا چاہیے حالانکہ فقہاء نے اس مسئلہ میں قیاس پر عمل کرتے ہوئے رکوع سے سجدہ تلاوت ادا کرنے کی اجازت دی ہے اسی کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ قیاس کا اثر ظاہر اگرچہ ضعیف اور استسنان کا اثر ظاہر قوی ہے لیکن قیاس کا اثر باطن قوی اور استسنان کا اثر باطن ضعیف ہے۔ اسی اثر باطن کی وجہ سے اس مسئلہ میں استسنان کی بہ نسبت قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قربت مقصودہ اور قربت لینہ بکر مشروع نہیں ہوا اسی وجہ سے اگر کسی نے سجدہ کی نذر کی اور یوں کہا۔ لِّلشَّيْءِ عَلٰی اَنْ اُسْجِدَ۔ تو اس نذر سے سجدہ لازم نہیں ہوتا پس سجدہ اگر قربت مقصودہ ہوتا تو یقیناً لازم ہوتا۔ الغرض نذر سے سجدہ کا لازم نہ ہونا اس کے قربت غیر مقصودہ ہونے کی دلیل ہے لیکن اب سوال ہوگا کہ جب سجدہ تلاوت قربت مقصودہ بکر مشروع نہیں ہوا تو آخر سجدہ تلاوت مشروع کرنے سے کیا مقصد ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف حسامی نے فرمایا کہ سجدہ تلاوت سے صرف اس چیز کا بجا لانا مقصود ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھتی ہو لیکن وہ بطریق عبادت ہو تاکہ مطیع منقاد اور عاصی متکبر کے درمیان فرق ہو سکے جیسا کہ آیات سجود اس پر دلالت کرتی ہیں مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”وَلِّلشَّيْءِ سُجْدٌ مِّنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ طَوْعًا وَّ كَرْهًا“ اور ایک جگہ ہے: ”اَلَمْ تَرَ اَنَّ الشَّيْءَ لِسُجْدٍ لِّكَ مِّنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ مِّنْ فِي الْاَرْضِ“ یعنی اہل سما اور اہل ارض اللہ کے سامنے تواضع کرتے ہیں۔ ان آیات میں سجود سے تواضع ہی مقصود ہے۔ اور نماز کے رکوع سے بھی یہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے لہذا علت تواضع میں دونوں کے شریک ہونے کی وجہ سے نیت تداخل سجدہ کی جگہ رکوع جائز ہوگا اور رکوع کے ذریعہ سجدہ تلاوت ادا کرنا جائز ہوگا۔ یہ قیاس کا اثر باطن ہے اسی اثر باطن کی وجہ سے نماز کے رکوع کو سجدہ تلاوت پر قیاس کر کے رکوع کے ذریعہ سجدہ تلاوت ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

اور استمان کا اثر باطن یعنی سجدہ تلاوت کو سجود صلاۃ پر قیاس کر کے یوں کہنا کہ جس طرح سجود صلاۃ، رکوع سے ادا نہیں ہوتا ہے اسی طرح سجدہ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہ ہونا چاہیے۔ اسی طرح نماز کے رکوع کو نماز سے باہر کے رکوع پر قیاس کر کے یوں کہنا کہ جس طرح نماز سے باہر کے رکوع سے سجدہ تلاوت ادا نہیں ہوتا اسی طرح نماز کے رکوع سے بھی ادا نہ ہونا چاہیے۔ ضعیف اور قاسد ہے اور فساد کی وجہ یہ ہے کہ سجود صلاۃ قربت مقصودہ ہے اور سجدہ تلاوت قربت مقصودہ نہیں ہے۔ پس اس فرق کے ہوتے ہوئے رکوع کے ذریعہ سجدہ ادا نہ ہونے کے سلسلے میں سجدہ تلاوت کو سجدہ صلاۃ پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا۔ اسی طرح نماز کا رکوع عبادت ہے اور نماز سے باہر کا رکوع عبادت نہیں ہے اور سجدہ تلاوت جس سے ادا کیا جائے اس کا عبادت ہونا شرط ہے۔ پس جب دونوں رکوعوں کے درمیان عبادت اور عدم عبادت کا فرق ہے تو سجدہ تلاوت ادا نہ ہونے کے سلسلے میں نماز کے رکوع کو نماز سے باہر کے رکوع پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا۔ الحاصل قیاس کا اثر ظنی اور اثر باطن یعنی مقصود (تواضع) کا رکوع سے حاصل ہونا قوی ہے اگرچہ اس کا فساد اور ضعف یعنی مجاز پر عمل ظاہر ہے اور استمان کا اثر یعنی حقیقت پر عمل اگرچہ ظاہر ہے لیکن اس کا فساد یعنی قربت غیر مقصودہ (سجود تلاوت) کو قربت مقصودہ (سجود صلاۃ) کی جگہ رکھنا ظنی اور باطن ہے پس اس قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے جس کا اثر قوی ہو اگرچہ ظنی ہو اور فساد ظاہر ہو نسبت اس استمان کے جس کا اثر ضعیف ہو اگرچہ ظاہر ہو اور فساد ظنی ہو کیونکہ اعتبار اثر قوی کا ہے اگرچہ ظنی ہو۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ یم یعنی تقدیم قیاس علی الاستمان قلیل الوجود ہے اور قسم اول یعنی تقدیم استمان علی القیاس کی مثالیں بے شمار ہیں جنکو فقہ کی کتابوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔

ثُمَّ الْمُتَحَسِّنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِفُ تَعْدِيَّتَهُ بِخِلَافِ الْمُتَحَسِّنِ
بِالْأَثَرِ أَوِ الْإِجْمَاعِ أَوْ الضَّرُورَةِ أَوْ كَالسَّكْمِ وَالْأَسْتِصْنَاعِ وَتَطْهِيرِ
الْحِيَاضِ وَالْأَبَائِرِ وَالْأَوَالِي أَلَا تَرَى أَنَّ الْأَخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قُبُضِ
الْمَبِيعِ لَا يُوجِبُ بَيِّنَ الْبَائِعِ قِيَاسًا لِأَنَّهُ هُوَ الْمُدَّعِي وَ يُوجِبُهُ
اِسْتِصْنَاءًا لِأَنَّهُ يُنْكَرُ تَسْلِيمَ الْمَبِيعِ بِمَا إِدْعَاهُ الْمُشْتَرِي ثُمَّ هَذَا
حُكْمٌ تَعَدَّى إِلَى الْوَابِرِ بَيِّنٌ وَإِلَى الْإِجْمَاعِ فَأَمَّا بَعْدَ الْقُبْضِ فَلَمْ
يَحِبْ بِهِ بَيِّنُ الْبَائِعِ إِلَّا بِالْأَثَرِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَإِلَى
يُؤْمَفُ فَلَمْ يَصِفْ تَعْدِيَّتَهُ

ترجمہ: پھر جو حکم قیاس ظنی کی وجہ سے مستمن ہے اس کا تدبیرہ صبیح ہے اس کے برخلاف وہ حکم ہے جو نص یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے مستمن ہو جیسے بیع سلم، استصناع، ہضون، کنوؤں اور برتنوں کا پاک کرنا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں اختلاف قیاساً بائع پر قسم واجب نہیں کرتا ہے کیونکہ وہ مدعی ہے اور استمانا

بائع کی قسم کو واجب کرتا ہے کیونکہ بائع تسلیم بیع کا منکر ہے اس ثمن کے بدلے جس کا مشتری مدعی ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو در ثار اور اجارہ کی طرف متعدی ہوگا البتہ قبضہ کے بعد اختلاف کی وجہ سے بائع کی قسم صرف اثر (نقص) سے خلاف قیاس ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک واجب ہوتی ہے لہذا اس کا تعدیہ درست نہ ہوگا۔

تشریح:

اس عبارت میں مصنف رونے دو باتیں ذکر کی ہیں (۱) استحسان کی قسمیں اور ان کے احکام (۲) حکم متعدی اور غیر متعدی کا بیان یعنی کون سا حکم اپنے علاوہ کیطرف متعدی ہوگا اور کون سا متعدی نہیں ہوگا۔ پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ استحسان ایسی دلیل کا نام ہے جو قیاس جلی کے معارض ہوتی ہے اور قیاس جلی کے معارض چار قسم کی دلیلیں ہوتی ہیں (۱) نص جس کو کتاب میں اثر کہا گیا ہے (۲) اجماع (۳) ضرورت (۴) قیاس خفی۔ پس قیاس جلی کے معارض اگر نص اور اثر ہے تو اس کو استحسانا بالنص اور استحسان بالاثر کہا جائے گا اور اگر اجماع معارض ہے تو اس کو استحسان بالا جماع کہا جائے گا اور اگر ضرورت معارض ہے تو وہ استحسان بالضرورة کہلاتا ہے اور اگر قیاس خفی معارض ہے تو وہ استحسان بالقیاس ہے۔ یعنی اگر کوئی حکم قیاس جلی کے برخلاف نص اور اثر سے ثابت ہو تو اس حکم کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ یہ حکم استحسان بالنص سے ثابت ہوا ہے اور اگر اجماع سے ثابت ہو تو اس کو یوں کہا جائے گا کہ یہ حکم استحسان بالا جماع سے ثابت ہوا ہے اور اگر ضرورت سے ثابت ہو تو وہ استحسان بالضرورة سے ثابت ہونے والا شمار ہوگا اور اگر قیاس خفی سے ثابت ہو تو یہ کہا جائے گا کہ یہ حکم استحسان بالقیاس سے ثابت ہوا ہے۔ الحاصل حکم شرعی جس طرح قیاس جلی سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح مذکورہ اقسام اربعہ میں سے ہر قسم سے ثابت ہوتا ہے البتہ وہ حکم جو قیاس جلی سے ثابت ہوتا ہے وہ اپنے علاوہ کی طرف متعدی ہوتا ہے اور جو حکم مذکورہ اقسام اربعہ سے ثابت ہوتا ہے وہ کبھی متعدی ہوتا ہے اور کبھی متعدی نہیں ہوتا ہے۔ اسی متعدی اور غیر متعدی یعنی دوسری بات کو ذکر کرنے کے لئے مصنف رونے یہ عبارت لکھی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ وہ حکم جو استحسان بالقیاس سے ثابت ہوتا ہے یعنی جو حکم قیاس جلی کے برخلاف قیاس خفی سے ثابت ہوتا ہے وہ اپنے علاوہ کی طرف متعدی ہوتا ہے یعنی اس کے علاوہ کو علت مشترکہ کی وجہ سے اس پر قیاس کرنا درست ہے اس کے برخلاف اگر کوئی حکم استحسان بالنص یا استحسان بالا جماع یا استحسان بالضرورة سے ثابت ہوا ہو تو یہ حکم اپنے علاوہ کی طرف متعدی نہیں ہوگا اور اس پر کسی دوسرے حکم کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا بلکہ یہ حکم اپنے مورد کے ساتھ خاص ہوگا۔

مصنف رونے استحسان بالا افراد بالنص کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے جیسے بیع سلم۔ بیع سلم میں مسلم فربہ اور بیع چونکہ معدوم ہوتی ہے اور معدوم کی بیع باطل ہے اس لئے قیاس جلی بیع سلم کے بطلان اور عدم جواز کا قاعدہ کرتا ہے لیکن اس کے برخلاف نص سے اس کا جواز ثابت ہے کیونکہ مدنی آقا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ”من اسلم حکم فلیسلم فی کسب معلوم۔ جو شخص تم میں سے بیع سلم کرے سو وہ کیل معلوم میں بیع سلم کرے۔ دوسری حدیث میں ہے: ”نبی من بیع مائیس عند الافان ورقص فی السلم۔ اس چیز کی بیع سے منع فرمایا جو چیز انسان کے پاس نہ ہو لیکن سلم کی اجازت دی۔ ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ بیع معدوم ہونے کے باوجود بیع سلم جائز ہے۔

پس قیاس جلی کے مقابلہ میں نص حدیث سے بیع سلم کے جواز کا ثبوت استحسان بالاثار اور بالنص سے ثبوت ہے۔ اور استحسان بالنص سے ثابت شدہ حکم چونکہ متعدی نہیں ہوتا ہے اسلئے بیع سلم پر قیاس کر کے بیع سلم کے علاوہ میں معدوم کی بیع جائز نہ ہوگی۔ استصناع - استحسان بالاجماع کی مثال ہے۔ استصناع کہتے ہیں سائی دیکر کسی چیز کا بنوانا مثلاً موی کو حکم دیا کہ وہ اتنے پیسوں میں ایسا جوتا بنا دے یا موزے بنا دے اور اس کی کوئی میعاد مقرر نہ کرے۔ پیشگی پیسے دے یا نہ دے۔ یہ صورت امت کے تعامل کی وجہ سے خرما جائز ہے حالانکہ قیاس جلی بیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے اس کے عدم جواز کا تقاضہ کرتا ہے۔ پس یہ حکم قیاس جلی کے برخلاف استحسان بالاجماع سے ثابت ہے اور استحسان بالاجماع سے ثابت شدہ حکم چونکہ متعدی نہیں ہوتا ہے اسلئے یہ حکم کسی دوسرے حکم کی طرف متعدی نہ ہوگا اور اس پر قیاس کر کے معدوم کا بیع نہ درست نہ ہوگا۔ حوضوں، کنوؤں اور برتنوں کا پاک کرنا استحسان بالضرورت کی مثال ہے۔ اس طور پر کہ حوض، کنواں اور برتن جب ناپاک ہو جائیں تو ان کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ حوض اور کنویں کا موجودہ پانی نکال دیا جائے اور برتن پر پانی بہا دیا جائے ایسا کرنے سے یہ تینوں چیزیں پاک ہو جاتی ہیں حالانکہ قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ یہ چیزیں کبھی بھی پاک نہ ہوں اسلئے کہ نجاست کی وجہ سے کنویں کی دیوار اور کچڑ اور اسی طرح حوض کی دیواریں اور زمین ناپاک ہوگی۔ پس جب کنویں میں نیا پانی نکلیگا اور حوض میں نیا پانی ڈالا جائے گا تو وہ پانی ناپاک دیواروں اور ناپاک زمین سے مل کر ناپاک ہوتا رہے گا۔ اسی طرح ناپاک برتن میں جب بھی پانی ڈالا جائیگا تو وہ اس ناپاک برتن سے مل کر ناپاک ہوتا رہے گا۔ کیونکہ کپڑے کی طرح بنجور کران کے اندر سے ناپاک اجزاء کو نکالنا ممکن نہیں ہے۔ الحاصل قیاس جلی کا تقاضہ ہے کہ یہ چیزیں کبھی بھی پاک نہ ہوں لیکن عامۃ الناس کی ضرورت کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ کہا گیا کہ اگر کنویں کا پانی نکال دیا گیا تو کنواں پاک ہو جائے گا اور حوض کا پانی نکال کر اگر اس پر پانی بہا دیا گیا اور اسی طرح اگر برتن پر پانی بہا دیا گیا تو یہ پاک ہو جائیں گے۔ اور جب ایسا ہے تو ان چیزوں کے پاک ہونے کا حکم قیاس جلی کے مقابلہ میں استحسان بالضرورت سے ثابت ہوگا اور استحسان بالضرورت سے ثابت شدہ حکم چونکہ متعدی نہیں ہوتا اسلئے یہ حکم بھی دوسرے کسی حکم کی طرف متعدی نہ ہوگا یعنی اس حکم پر کسی دوسرے حکم کو قیاس نہ کیا جائے گا۔

الاقتران الاختلافات الا سے فاضل مصنف نے استحسان بالقیاس الخفی کی مثال بیان فرمائی ہے یعنی وہ حکم جو قیاس جلی کے برخلاف قیاس خفی سے ثابت ہوتا ہے اور دوسرے محل کی طرف اس کا تعدیہ بھی درست ہے اس کی مثال یہ ہے کہ بیع پر قبضہ سے پہلے بائع اور مشتری نے مقدار میں اختلاف کیا مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے یہ سلم ایک سو روپیہ میں بیچا ہے اور مشتری نے کہا کہ میں نے یہ پچاس روپیہ میں خریدا ہے تو بیعت نہ ہونے کی صورت میں قیاس جلی کا تقاضہ یہ ہے کہ بائع سے قسم نہ لی جائے بلکہ صرف مشتری سے قسم لی جائے اور قیاس کی وجہ یہ ہے کہ بائع مشتری پر زیادتی ظن کا مدعی ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور حدیث البیئۃ علی المدعی والیمین علی من انکر کی وجہ سے قسم منکر پر آتی ہے مدعی پر نہیں آتی۔ لہذا مدعی یعنی بائع پر قسم واجب نہ ہوگی لیکن استحسان یعنی قیاس خفی

کا تقاضہ یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں پر قسم واجب ہو اور دونوں سے قسم لیکر بیع کو فسخ کر دیا جائے ورنہ استحسان یہ ہے کہ بشرط مشتری زیادتی ثمن کا منکر اور بائع اس کا مدعی ہے اسی طرح مشتری بائع پر اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ بائع پر ثمن کی مقدار اقل یعنی پچاس روپے کے عوض بیع کا سپرد کرنا واجب ہے اور بائع اس کا منکر ہے پس بائع اور مشتری دونوں میں وجہ مدعی ہوئے اور دونوں میں وجہ منکر ہوئے اور ایسی صورت میں تحالف واجب ہوتا ہے لہذا بتقاضائے استحسان دونوں سے قسم لی جائے گی اور قسم کے بعد قاضی عقد بیع کو فسخ کر دے گا اور یہ حکم یعنی تحالف کا واجب ہونا اور تحالف کے بعد بیع کا فسخ کرنا چونکہ استحسان یعنی قیاس خفی سے ثابت ہے اس لئے یہ حکم دوسرے محل کی طرف متعدی ہوگا چونکہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ جو حکم استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم متعدی ہوتا ہے یعنی اس پر دوسرے حکم کو قیاس کرنا جائز ہوتا ہے چنانچہ وجوب تحالف اور فسخ بیع کا حکم عائدین کی موت کے بعد ان کے وارثوں کی طرف متعدی ہو جائیگا۔ لہذا بائع اور مشتری کی موت کے بعد اگر ان کے وارثوں نے مقدار ثمن میں اختلاف کیا اور بیع پر مشتری کے وارث کا قبضہ نہیں ہوا تو ان دونوں کے وارثوں سے بھی قسم لیکر بیع کو فسخ کر دیا جائے گا جیسا کہ بائع اور مشتری سے قسم لیکر بیع کو فسخ کر دیا جاتا ہے اسی طرح مذکورہ حکم بیع اجارہ کی طرف متعدی ہو جائے گا۔ یعنی مستاجر کے منفعہ نشے وصول کرنے سے پہلے اگر مستاجر (اجرت پر لینے والے) اور موجر (اجرت پر دینے والے) نے مقدار اجرت میں اختلاف کیا تو دونوں سے قسم لیکر اجارہ فسخ کر دیا جائے گا۔ لیکن بائع اور مشتری نے مقدار ثمن میں اگر اس وقت اختلاف کیا جب مشتری بیع پر قبضہ کر چکا ہے تو اس وقت قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ قسم صرف مشتری پر واجب ہو کیونکہ مشتری زیادتی ثمن کا منکر ہے اور بیع چونکہ مشتری کے قبضے میں ہے اس لئے وہ بائع پر وجوب تسلیم بیع کا مدعی نہ ہوگا اور جب مشتری مدعی نہیں ہے تو بائع منکر نہ ہوگا۔ اور جب بائع منکر نہیں ہے تو اس پر قسم بھی واجب نہ ہوگی۔ لیکن اس قیاس کے خلاف آخر یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”اذا اختلف المتبايعان والسعة قائمة تحالفا وتراذا“ دونوں کے درمیان تحالف کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ لفظ تراد اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تحالف قبضہ بیع کے بعد ہو اسلئے کہ تراد قبضہ کے بعد ہی مقصور ہوتا ہے پس قبضہ بیع کے بعد تحالف اور فسخ بیع کا حکم قیاس جلی کے خلاف چونکہ اثر سے ثابت ہے اس لئے اس حکم کا ثبوت استحسان بالاثر سے ہوگا اور پہلے گزر چکا ہے کہ جو حکم استحسان بالاثر سے ثابت ہو وہ دوسرے محل کی طرف متعدی نہیں ہوتا ہے یعنی اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہوتا ہے لہذا شیخین کے نزدیک یہ حکم نہ تو بائع اور مشتری کے وارثوں کی طرف متعدی ہوگا اور نہ ہی اجارہ کی طرف متعدی ہوگا بلکہ بائع اور مشتری کے وفات پانے کے بعد مع الیمین مشتری کے وارث کا قول معتبر ہوگا اور تحالف اور فسخ بیع کا حکم جاری نہیں ہوگا اور اجارہ کی صورت میں مع الیمین مستاجر کا قول معتبر ہوگا تحالف اور فسخ اجارہ کا حکم جاری نہ ہوگا۔ اس مسئلہ میں حضرت امام محمد کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ قبضہ بیع کے بعد بھی تحالف کا حکم قیاس خفی یعنی استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہے اور استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت شدہ حکم چونکہ متعدی ہوتا ہے اسلئے

قبضہ میس کے بعد بھی تحالف اور فرخ کا حکم مانع اور مشتری کے وارثوں اور اجارہ کی طرف متعدی ہوگا جیسا کہ قبضہ سے پہلے متعدی ہوتا ہے۔

ثُمَّ الْإِنْجَانُ لَيْسَ مِنْ بَابِ خُصُوصِ الْعِلَلِ لِأَنَّ الْوَصْفَ لَمْ يَجْعَلْ عِلَّةً فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ وَالْفَرْدِ لِأَنَّ
فِي الْفَرْدِ إِجْمَاعًا وَالْإِجْمَاعُ مِثْلُ الْكِتَابِ وَالشَّئِءِ وَكَذَا إِذَا عَامَرَضَهُ إِنْجِنَاتٌ
أَوْجَبَ عَدَمَهُ قَصَارَ عَدَمِ الْحُكْمِ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ لَا لِإِمَانِجٍ مَعَ قِيَامِ الْعِلَّةِ
وَكَذَا نَقُولُ فِي سَائِرِ الْعِلَلِ الْمُؤَثِّرَةِ وَبَيَانُ ذَلِكَ فِي قَوْلِنَا فِي الصَّائِمِ
إِذَا صَبَّ الْمَاءُ فِي حَلْقِهِ أَنَّهُ يَقْدَرُ صَوْمُهُ لِقَوَاتٍ رُكُنِ الصَّوْمِ وَلَزِمَ
عَلَيْهِ الثَّابِتِيُّ فَتَمَّ أَجَابَةُ خُصُوصِ الْعِلَلِ قَالَ إِمْتَنَعَ حُكْمُ هَذَا التَّعْلِيلِ ثَمَّةً
لِإِمَانِجٍ وَهُوَ الْأَشْرُوقُ فَلَمَّا نَحْنُ أَنْعَدَمَ الْحُكْمِ بِعَدَمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ لَا تَفْعُلُ
الثَّابِتِيُّ مَسْنُوبٌ إِلَى صَاحِبِ الشَّرْحِ فَسَقَطَ عَنْهُ مَعْنَى الْإِمْنَانِيَّةِ وَصَارَ
الْفِعْلُ عَفْوًا فَبَقِيَ الصَّوْمُ لِبَقَاءِ رُكْنِهِ لَا لِإِمَانِجٍ مَعَ قَوَاتٍ رُكْنِهِ فَالَّذِي
جُعِلَ عَنْدَهُمْ دَلِيلُ الْخُصُوصِ جَعَلْنَاهُ دَلِيلَ الْعَدَمِ وَهَذَا أَصْلُ
هَذَا الْفَضْلِ فَاحْفَظْهُ وَأَحْكِمْهُ فَفِيهِ نَفْثَةٌ كَثِيرَةٌ وَتَحْلُصُ كَثِيرٌ

ترجمہ: پھر استمان تخصیص علل کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ وصف، نص، اجماع اور ضرورت کے مقابل میں علت قرار نہیں دیا گیا ہے اسلئے کہ ضرورت میں اجماع ہے اور اجماع کتاب و سنت کے مانند ہے اسی طرح جب قیاس علی کو استمان عارض ہو جائے تو استمان عدم قیاس کو واجب کریگا پس حکم کا عدم، عدم علت کی وجہ سے ہوگا نہ کہ علت کے موجود ہوتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے اور ہم تمام مؤثراتوں میں اسی کے قائل ہیں اور اس کا بیان ہمارے (اس) قول میں ہے جو روزے دار کے بارے میں ہے جب اس کے خلق میں پانی ڈال دیا گیا تو اس کا روزہ رکن صوم کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا اور اس پر ناسی سے اعتراض واقع ہوگا پس جس نے تخصیص علل کو جائز قرار دیا اس نے کہا کہ یہاں اس تعلیل کا حکم ایک مانع کی وجہ سے متنع ہو گیا اور وہ مانع اثر رسول ہے اور ہم نے کہا کہ حکم اس علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے معدوم ہوا ہے کیونکہ ناسی کا فعل شارع کی طرف منسوب ہے لہذا ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہو گئے اور ناسی کا فعل عفو ہو گیا پس روزہ اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے باقی رہا نہ کہ رکن صوم کے فوت ہونے کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے پس وہ چیز جس کو ان کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اس کو عدم علت کی دلیل قرار دیا ہے اور یہ اس فصل کی بنیاد ہے اس کو یاد کر لو اور مضبوط کر لو اس میں بہت سافہ اور بڑا چھٹکا رہا ہے۔

تشریح:

مسئلہ کی تشریح سے پہلے دو باتیں ذہن نشین فرمائیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اصولیین کے نزدیک تخصیص کہتے ہیں حکم کا علت سے متخلف ہو جانا یعنی اگر علت موجود ہو اور حکم موجود نہ ہو تو یہ تخصیص علت کہلاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کتاب میں علت سے علت مستنبط مراد ہیں علت منصوصہ مراد نہیں ہیں یعنی وہ علتیں مراد ہیں جنکو کتاب الشرع، سنت یا اجماع یا قیاس سے مستنبط کیا گیا ہو اور وہ علتیں جن پر نص وارد ہوئی ہو مراد نہیں ہیں کیونکہ اکثر فقہاء، علت منصوصہ میں تخصیص کے قائل ہیں جیسے زنا، حد کی علت منصوصہ ہے اور سرقہ، قطع ید کی علت منصوصہ ہے مگر علت کے باوجود بعض صورتوں میں مانع کی وجہ سے مد جاری نہیں ہوتی اور قطع ید نہیں ہوتا ہے مثلاً زنا یا یا گیا یا سرقہ یا یا گیا لیکن اس کے ثبوت میں کسی طرح کا شبہ پیدا ہو گیا تو ان دونوں صورتوں میں علت موجود ہونے کے باوجود حکم یعنی حد اور قطع ید متحقق نہ ہوگا۔ اہل اصل علت منصوصہ میں تخصیص یعنی مانع کی وجہ سے حکم کا علت سے متخلف ہونا جائز ہے۔ رہیں علت مستنبط تو ان کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن کرخی، ابوبکر رازی امام مالک، امام احمد، عامۃ المعتزلہ اور احناف میں سے بعض مشائخ ان کی تخصیص کو جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علت بائی جائے مگر مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے کیونکہ علت شرعیہ شرع کے مقرر کرنے سے حکم پر علامت ہوتی ہے، بذاتہا اور بنفسہا علامت نہیں ہوتی لہذا ایسا ہو سکتا ہے کہ علت شرعیہ بعض مواقع میں حکم کی علامت نہ ہو یعنی علت تو موجود ہو مگر حکم موجود نہ ہو جیسے بادل، بارش کی علامت ہے لیکن بسا اوقات بادل تو موجود ہوتا ہے لیکن بارش موجود نہیں ہوتی۔ اس کے باوجود بادل کے علامت ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ اہل اصل علت مستنبط میں تخصیص جائز ہے۔ اکثر مشائخ احناف، امام شافعیؒ کا قول اظہر اور مصنف حسامی کا مذہب مختار یہ ہے کہ علت مستنبط میں تخصیص جائز نہیں ہے یعنی حکم کا تخلف علت سے جائز نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حکم کا علت سے متخلف ہونا مانع کی وجہ سے ہوگا یا بغیر مانع کے ہوگا دونوں ہی صورتیں باطل ہیں بغیر مانع کے حکم کا علت سے متخلف ہونا تو ظاہر البطلان ہے اور مانع کی وجہ سے متخلف ہونا اسلئے باطل ہے کہ علت شرعیہ احکام شرع کی علامات اور دلیلیں ہوتی ہیں یعنی جہاں علت موجود ہوگی وہاں وہ علت موجب حکم اور مثبت حکم ہوگی اور اس حکم پر دلیل ہوگی اب اگر وہ حکم علت سے متخلف ہو گیا جیسا کہ امام مالکؒ وغیرہ کہتے ہیں تو اس تخلف میں مناقضہ ہوگا یعنی علت چاہے گی کہ حکم ثابت ہو اور تخلف چاہے گا کہ حکم ثابت نہ ہو حالانکہ ایک ساتھ دونوں باتیں ناممکن ہیں لہذا ثابت ہو گیا کہ مانع کی وجہ سے بھی تخلف باطل ہے۔ پس جب تخلف کی دو صورتیں ہیں اور دونوں باطل ہیں اور تخلف حکم کا نام تخصیص ہے تو تخصیص علت باطل ہوگئی۔ لیکن یہاں یہ سوال ہوگا کہ احناف میں سے بعض مشائخ نے تخصیص علت کو جائز قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین تینوں کا مذہب ہے اور دلیل میں یہ بات کہی ہے کہ استحسان بالاتفاق احناف جائز ہے اور استحسان کا قائل ہونا تخصیص علت کا قائل ہونا ہے اس طور پر استحسان جو قیاس خفی کا دوسرا نام ہے قیاس جلی کے مقابلہ میں ہوتا ہے یعنی قیاس جلی اور استحسان (قیاس خفی) دونوں ثابت ہوتے ہیں اور دونوں میں ٹکراؤ ہوتا ہے پس ایسی صورت میں علماء

اختلاف استحسان پر عمل کرتے ہیں اور قیاس جلی کو ترک کر دیتے ہیں گویا وہ علت جو قیاس جلی میں موجود ہے اس کو خاص کر لیا گیا یعنی علت تو موجود ہے لیکن جو حکم قیاس جلی کے موافق ہے وہ کسی مانع (استحسان سے تقابل) کی وجہ سے ثابت نہیں ہوا۔ اور علت کا موجود ہونا اور مانع کی وجہ سے حکم کا ثابت نہ ہونا اسی کو تخصیص علت یعنی تخیل حکم عن العلة کہا جاتا ہے۔ پس علل اختلاف کا استحسان کے جواز کا قائل ہونا تخصیص علت کے جواز کا قائل ہونا ہے مصنف حسامی نے غم الاستحسان سے اسی سوال کو رد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ استحسان، تخصیص علت کے قبیل سے نہیں ہے یعنی استحسان قیاس جلی کے لئے دلیل مختص نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ قیاس جلی (علت) تو موجود ہو لیکن استحسان کی وجہ سے اس کا حکم ثابت نہ ہو کیونکہ وہ وصف جو بظاہر قیاس جلی کی علت ہوتا ہے وہ نص اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں حقیقت علت نہیں ہوتا ہے۔ یعنی استحسان بالنص، استحسان بالاجماع اور استحسان بالضرورت کے مقابلہ میں قیاس جلی معتبر نہیں ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ جس حکم کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنے کا ارادہ ہے اس حکم کے سلسلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو۔ اور استحسان بالنص میں چونکہ نص موجود ہے اس لئے صحت قیاس کی شرط فوت ہونے سے قیاس ہی فوت ہو گیا اور جب قیاس فوت ہو گیا تو قیاس میں علت کہاں رہی اور جب علت باقی نہ رہی تو اس میں تخصیص کا کیسا سوال پیدا ہوتا ہے اور اجماع حکم ثابت کرنے میں چون کہ نص کے مثل ہے اس لئے استحسان بالاجماع کے مقابلہ میں بھی قیاس معتبر نہ ہوگا اور ضرورت میں ایک گونہ اجماع ہوتا ہے لہذا ضرورت اجماع کے مانند ہوگی اور جب ضرورت اجماع کے مانند ہے تو استحسان بالضرورت میں بھی قیاس معتبر نہ ہوگا الحاصل استحسان کی ان اقسام ثلاثہ میں قیاس قیاس نہ رہا اور جب قیاس قیاس نہ رہا تو اس کی علت بھی نہ رہی اور جب قیاس کی علت درہی تو اس میں تخصیص کیسے ہوگی۔ اسی طرح جب استحسان (قیاس ضمنی) قیاس جلی کے معارض ہوگا تو اس استحسان کی وجہ سے قیاس جلی کا عدم ثابت ہوگا یعنی اس صورت میں بھی قیاس جلی قیاس نہ رہے گا۔ اس لئے کہ استحسان (قیاس ضمنی) قوی الثبوت ہونے کی وجہ سے راجح ہوگا اور قیاس جلی ضعیف التاثر ہونے کی وجہ سے مرجوح ہوگا اور مرجوح ضعیف راجح قوی کے مقابلہ میں معدوم ہوتا ہے پس قیاس جلی جس طرح استحسان کی مذکورہ تین قسموں کے مقابلہ میں صحیح نہیں ہوتا ہے اسی طرح استحسان بالقیاس الغنی کے مقابلہ میں بھی صحیح نہ ہوگا اور جب قیاس جلی چاروں صورتوں میں صحیح نہیں ہے تو اس کی علت بھی موجود نہ ہوگی اور جب قیاس جلی کی علت موجود نہیں ہے تو اس میں تخصیص کہاں سے ہوگی۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ استحسان تخصیص جلی کے قبیل سے نہیں ہے یعنی استحسان قیاس جلی کی ایسی دلیل مختص نہیں ہے کہ یوں کہا جائے کہ علت موجود ہونے کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے حکم ثابت نہیں ہے بلکہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس جلی ہی غیر صحیح ہے۔ اور جب قیاس جلی غیر صحیح ہے تو اس کی علت بھی موجود نہ ہوگی اور جب علت موجود نہ رہی تو حکم کا عدم، علت معدوم ہونے کی وجہ سے ہوگا اس لئے نہیں کہ علت موجود تھی مگر کسی مانع کی وجہ سے حکم معدوم ہو گیا جیسا کہ بعض مشائخ احناف نے استحسان کے ذریعہ تخصیص علت کے جواز پر استدلال کیا ہے۔

بہر حال جب عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ وجہ علت کے ہوتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے تو استحسان کے ذریعہ تخصیص علت کے جواز پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ جو بات ہم نے استحسان کے مقابلہ میں قیاس طلی کے بارے میں کہی ہے کہ عدم حکم، عدم علت کی وجہ سے ہے اور ایسا نہیں ہے کہ علت کے موجود رہتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے حکم متخلف یعنی معدوم ہو گیا ہو۔ یہ ہی بات تمام علل مؤثرہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ جب ابھی حکم کا متخلف ہوگا عدم علت کی وجہ سے ہوگا اسلئے نہیں ہوگا کہ علت موجود ہے مگر مانع کی وجہ سے حکم متخلف ہو گیا جیسا کہ تخصیص علت کے جواز کے قائلین کہتے ہیں۔

”وہی ان ذلک“ سے مصنف حسامی مذکورہ اختلاف پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی روزہ دار کے حلق میں زبردستی پانی ڈال دیا گیا تو اس کا روزہ فاسد ہو جائیگا کیونکہ روزہ کا رکن (امساک عن المفطرات الشثہ۔ اکل، شرب، جامع، مفطر صوم) (پانی) کے پیٹ میں پہنچنے کی وجہ سے فوت ہو گیا ہے پس یہاں روزہ کا فاسد ہونا حکم ہے اور رکن صوم (امساک) کا فوت ہونا اس کی علت ہے۔ اب اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اگر کسی روزے دار نے بھول کر پانی پی لیا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے حالانکہ پیٹ میں مفطر صوم (پانی) کے پہنچنے کی وجہ سے روزے کے رکن (امساک) کا فوت ہونا یہاں بھی موجود ہے لہذا علت حکم یعنی فوات امساک کے پائے جانے کی وجہ سے یہاں بھی روزہ فاسد ہونا چاہیے تھا حالانکہ روزہ فاسد نہیں ہوا۔ پس امام مالک وغیرہ جو تخصیص علل کے قائل ہیں ان کی طرف سے کہا گیا کہ یہاں علت فطر (امساک کا فوت ہونا) موجود ہے لیکن مانع یعنی حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ”انما اطعمہ اللہ وسقاہ“ کی وجہ سے علت میں تخصیص ہو گئی یعنی فساد صوم کا حکم علت سے متخلف ہو گیا۔ الحاصل عدم حکم (عدم فساد صوم) تخصیص علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ عدم علت کی وجہ سے صاحب حسامی کہتے ہیں کہ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ناسی کے حق میں حکم (فساد صوم) کا معدوم ہونا علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ علت تو موجود ہے مگر مانع کی وجہ سے حکم متخلف اور معدوم ہو گیا جیسا کہ حضرت امام مالک وغیرہ فرماتے ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع جو صاحب حق بھی ہے یعنی باری تعالیٰ ان کی طرف منسوب ہے جیسا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”انما اطعمہ اللہ وسقاہ“ یعنی ناسی کو اللہ نے کھلایا اور پلایا ہے پس جب ناسی کا فعل اللہ کی طرف منسوب ہے تو ناسی سے خیانت کے معنی ساقط ہو گئے اور ناسی کا یہ فعل عفو قرار دیا گیا۔ اور جب ناسی کا فعل عفو ہو گیا یعنی اس کو معاف کر دیا گیا تو ایسا ہو گیا گو یا اس نے نہیں کھایا اور جب یہ بات ہے تو فساد صوم کی علت (یعنی اکل) اس اعتبار سے معدوم ہو گئی اور جب فساد صوم کی علت معدوم ہو گئی تو رکن صوم (امساک) کی بقا کی وجہ سے روزہ باقی رہا ایسا نہیں ہوا کہ فساد صوم کی علت (فوات رکن) موجود ہے لیکن مانع (حدیث رسول) کی وجہ سے فساد صوم کا حکم متخلف اور معدوم ہو گیا۔

الحاصل امام مالک وغیرہ نے جس چیز کو یعنی حدیث رسول ”انما اطعمہ اللہ وسقاہ“ کو تخصیص علت کی دلیل قرار دیا ہے ہم نے اس کو عدم علت کی دلیل قرار دیا ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ یہ یعنی تخصیص علت کی دلیل

کو دلیل عدم علت قرار دینا اس فصل کی بنیاد ہے اس باب سے متعلق تمام مسائل اسی بنیاد پر متفرع ہوں گے لہذا اس اصل کو یاد کرو اور مضبوط کرو اور اس اصل میں بہت سافقہ اور بہت سے اعتراضات سے چھٹکارا ہے وائشرا علم

وَأَمَّا حُكْمُهُ فَتَعْدِيَةٌ حُكْمِ النَّصِّ إِلَّا مَا لَا نَصَّ فِيهِ لِيُثَبَّتَ فِيهِ بِعَالِيِبِ
الْشَّرْأِيِّ عَلَى إِحْتِمَالِ الْخَطَأِ فَالْتَعْدِيَةُ حُكْمٌ لَا يَرْمِي لِلتَّعْلِيلِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ
الشَّافِعِيِّ هُوَ صَحِيحٌ بِدُونِ التَّعْدِيَةِ حَتَّى جَوَزَ التَّعْلِيلَ بِالْمُنْذَرَةِ وَالْحَتْمِ
بِأَنَّ هَذَا لَمَّا كَانَ مِنْ جَنْبِ الْحُجَجِ وَجَبَ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ الْإِجَابُ كَسَائِرِ
الْحُجَجِ إِلَّا شَرِي أَنْ ذَلِكَ كَوْنُ الْوُصْفِ عَلَيْهِ لَا يَقْتَضِي تَعْدِيَتَهُ بَلْ
يُعَرِّثُ ذَلِكَ بِمَعْنَى فِي الْوُصْفِ وَوَجْهٌ قَوْلُنَا أَنَّ دَلِيلَ الشَّرْعِ لَا بُدَّ وَ
أَنْ يُوجِبَ عَلْمًا أَوْ عَمَلًا وَهَذَا لَا يُوجِبُ عَلْمًا بِلَا خِلَافٍ وَلَا يُوجِبُ عَمَلًا
فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ وَالنَّصُّ قَوْفُ التَّعْلِيلِ فَلَا يَلِيغُهُ قَطْعُهُ
عَنْهُ فَلَمْ يَنْبَغِ لِلتَّعْلِيلِ حُكْمٌ سِوَى التَّعْدِيَةِ

ترجمہ: اور قیاس کا حکم نص کے حکم کا اس فرع کی طرف متعدی ہونا ہے جس میں نص نہ ہوتا کہ خطار کے احتمال کے ساتھ غالب رائے سے اس میں نص کا حکم ثابت ہو جائے پس ہمارے نزدیک تعلیل کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور امام شافعی رو کے نزدیک بغیر تعدیہ کے تعلیل صحیح ہے حتیٰ کہ امام شافعی رو نے ثنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور اس بات سے استدلال کیا ہے کہ یہ تعلیل جب دلائل شرعیہ کی جنس سے ہے تو اس کے ساتھ حکم کے اثبات کا متعلق ہونا واجب ہے جیسا کہ تمام دلائل شرعیہ کے ساتھ احکام کا اثبات متعلق ہوتا ہے (کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کے متعدی ہونے کا تقاضہ نہیں کرتی ہے بلکہ تعدیہ ایسے معنی سے مانا جاتا ہے جو معنی وصف میں ہیں۔ اور ہمارے قول کی وجہ یہ ہے کہ دلیل شرع کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم یا عمل کو واجب کرے اور یہ تعلیل بلا اختلاف علم کو واجب نہیں کرتی ہے اور نہ منصوص علیہ میں عمل کو واجب کرتی ہے کیونکہ منصوص علیہ میں عمل کا واجب ہونا نص سے ثابت ہے اور نص تعلیل سے فائق ہے لہذا وجوب عمل کو نص سے منقطع کرنا صحیح نہیں ہے پس تعلیل کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم باقی نہیں رہا۔

تشریح: مصنف رو نص قیاس، شرط قیاس اور رکن قیاس کے بیان سے فارغ ہو کر یہاں سے اس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں حکم سے وہ اثر مراد ہے جو قیاس پر مرتب ہوتا ہے۔ قیاس کا حکم تعدیہ ہے یعنی قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ حکم جو نص سے ثابت ہے اس کا مثل اس فرع میں ثابت ہو جائے جس میں نص یا اجماع وغیرہ کوئی ایسی دلیل نہ ہو جو قیاس سے بڑھ کر ہو کیونکہ صحت قیاس کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ فرع

کے سلسلے میں قیاس سے قوی اور فائق کوئی دلیل نہ ہو۔

خادم نے مثل کا لفظ اس لئے زائد کیا ہے کہ فرع کے اندر عین حکم اصل ثابت نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شے جب اپنے مثل سے متعدی ہو جاتی ہے تو اس کا پہلا مثل اس شے سے فارغ اور خالی ہو جاتا ہے پس اگر عین حکم کا تعدیہ تسلیم کر لیا جائے تو تعدیہ اور تعلیل کے بعد نص کو اس حکم سے خالی اور فارغ ہونا چاہیے تھا حالانکہ تعدیہ اور تعلیل کے بعد نص کا حکم اسی طرح باقی رہتا ہے جیسا کہ تعدیہ اور تعلیل سے پہلے تھا اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ فرع کی طرف عین حکم متعدی نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا مثل متعدی ہوتا ہے۔ الحاصل نص کے حکم کے مثل کا اس فرع کی طرف متعدی ہونا جس میں کوئی نص نہ ہو قیاس کا حکم ہے۔ مصنف صامی کہتے ہیں کہ حکم نص کے مثل کا فرع کے اندر ثبوت ظن غالب سے ہوگا اور اس میں خطا کا احتمال بھی ہوگا۔ خطا کا احتمال تو اس لئے ہوگا کہ مجتہد اپنے اجتہاد میں کبھی قویٰ کو پالیتا ہے لیکن کبھی اس سے خطا بھی واقع ہو جاتی ہے اور ظن غالب سے ثبوت اس لئے ہوگا کہ قیاس دلائل ظنیہ میں سے ہے دلائل قطعیہ میں سے نہیں ہے اگرچہ اس پر عمل کرنا بطریق یقین واجب ہوتا ہے بہر حال حکم قیاس کے بیان سے ثابت ہو گیا کہ علماء احناف کے نزدیک تعلیل (قیاس) کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے یعنی تعلیل (قیاس) میں اگر تعدیہ پایا گیا تو تعلیل یعنی قیاس درست ہوگا اور اگر تعلیل تعدیہ سے خالی ہے تو تعلیل یعنی قیاس باطل ہوگا۔ علماء احناف کے نزدیک تعلیل اور قیاس دونوں مترادف ہیں۔ حضرت امام شافعی رحمہ نے فرمایا ہے کہ تعلیل بغیر تعدیہ کے بھی صحیح ہے پس شوافع کے نزدیک تعلیل قیاس سے عام ہوگی اور قیاس تعلیل کی ایک قسم ہوگا کیونکہ تعلیل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ تعلیل میں علت متعدی ہو یعنی اس علت کے ذریعہ فرع میں حکم ثابت ہو۔ دوم یہ کہ علت متعدی نہ ہو۔ اول کو قیاس، دوم کو تعلیل محض کہیں گے اور اس علت غیر متعدیہ کا نام علت قاصرہ ہے پس یہ علت قاصرہ اگر منصومہ یا مجمع علیہا ہو تو فریقین (احناف و شوافع) کے نزدیک اس کے صحیح ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اگر یہ علت قاصرہ منصومہ یا مجمع علیہا نہ ہو بلکہ رائے سے اس کا استنباط کیا گیا ہو جیسا کہ سونے اور چاندی میں حرمت ربوا کے لئے ثمنیت کا استنباط کیا گیا ہے تو امام شافعی رحمہ کے نزدیک اس کا علت ہونا صحیح ہے لیکن احناف کے نزدیک غیر صحیح ہے۔ چنانچہ حضرت امام شافعی رحمہ نے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک دینار کو دو دینار کے عوض ربا لازم آنے کی وجہ سے بچانا جائز اور حرام ہے اور حضرت ربا کی علت، ثمنیت ہے اور علت ثمنیت سونے اور چاندی کے ساتھ خاص ہے حتیٰ کہ اگر ثمنیت ان کے علاوہ میں ثابت ہوگئی تو متفاضلاً بیع حرام نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو علت ثمنیت غیر متعدی ہوگی۔ حضرت امام شافعی رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ تعلیل دوسری شرعی جہتوں کی ہم منصب ہے لہذا صبر طرح دوسری شرعی جہتوں سے مثلاً کتاب و سنت سے احکام کا اثبات ہوتا ہے۔ کتاب و سنت خواہ عام ہوں، خواہ خاص ہوں اسی طرح تعلیل سے بھی احکام شرعیہ کا اثبات ہوگا خواہ اس کی علت متعدی ہو خواہ غیر متعدی ہو۔ ملاحظہ ہو وصف کے علت حکم ہونے کا مدار موافقت اور عدالت (تاثر) پر ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے لیکن اس وصف کا علت حکم ہونا اس کے متعدی یا غیر متعدی

ہونے کا تقاضا نہیں کرتا ہے بلکہ تعدیہ ایک ایسے معنی کی وجہ سے جانا جاتا ہے جو معنی وصف کے اندر موجود ہوتا ہے یعنی اس وصف کا عام ہونا پس جب دلائل کے ذریعہ کسی وصف کا علت حکم ہونا ثابت ہو جائے تو اس علت کے صحیح ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا خواہ وہ علت متعدی ہو خواہ غیر متعدی ہو کیونکہ متعدی اور غیر متعدی ہونا امر آخر ہے۔ وصف کے علت صحیح ہونے کے بعد اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ علت قاصرہ مستنبطہ کے ساتھ تعلیل جائز ہے اور اس کے ذریعہ استدلال درست ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کوئی بھی ہو اس کا مفید علم (یقین) یا مفید عمل ہونا ضروری ہے یعنی دلیل شرعی علم اور عمل دونوں کو واجب کرتی ہے یا کسی ایک کو ایسا نہیں ہو سکتا اگر دلیل شرعی دونوں میں سے کسی ایک کا بھی فائدہ نہ دے ورنہ تو دلیل عبث ہو جائے گی۔ اب ہم نے دیکھا کہ تعلیل بالاتفاق علم (یقین) کا فائدہ نہیں دیتی ہے کیونکہ تعلیل دلیل ظنی ہے اور دلیل ظنی مفید علم (یقین) نہیں ہوتی ہے۔ الغرض تعلیل بالاتفاق مفید علم نہیں ہے اور یہ تعلیل منصوص علیہ میں عمل کو بھی ثابت اور واجب نہیں کرتی ہے کیونکہ منصوص علیہ میں عمل کا وجوب نص سے ثابت ہے یعنی وجوب عمل نص کی طرف منسوب ہے علت کی طرف منسوب نہیں ہے بہر حال جب وجوب عمل نص کی طرف منسوب ہے اور علت کی طرف منسوب نہیں ہے تو یہ تعلیل موجب عمل نہ ہوگی۔ لیکن یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ تعلیل سے پہلے وجوب عمل اگرچہ نص کی طرف منسوب ہے لیکن تعلیل کے بعد اس کا وجوب علت کی طرف مضاف کر دیا جائے جیسا کہ فرع میں تعدیہ کے بعد وجوب عمل علت کی طرف مضاف کر دیا جاتا ہے اور جب یہ بات ہے تو تعلیل منصوص علیہ میں مفید عمل اور موجب عمل ہو جائے گی اور جب تعلیل موجب عمل ہو گئی تو تعلیل کا بے فائدہ ہونا لازم نہ آیا۔ اسی سوال کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ نص تعلیل سے فائق اور بڑھ کر ہوتی ہے اسلئے کہ تعلیل ظنی اور نص قطعی ہے لہذا اس کی کیا ضرورت پیش آئی کہ منصوص علیہ کے حکم کو نص سے ہٹا کر تعلیل کی طرف مضاف کر دیا جائے دراصل اس کے نص اتوی اور تعلیل اس کے مقابلہ میں اضعف ہے اور اتوی سے اضعف کی طرف عدول کرنا عقلاً مردود ہے بشرطیکہ اتوی پر عمل کرنا ممکن ہو۔ اور جب ایسا ہے تو منصوص علیہ کے حکم کو نص سے الگ کر کے علت کی طرف مضاف کرنا صحیح نہ ہوگا بلکہ وجوب عمل یعنی منصوص علیہ کا حکم جس طرح تعلیل سے پہلے نص کی طرف مضاف تھا اسی طرح تعلیل کے بعد بھی نص کی طرف مضاف ہوگا۔ الحاصل تعلیل میں طرح مفید علم نہیں ہے اسی طرح منصوص علیہ میں مفید عمل بھی نہیں ہے اور تعلیل جب مفید علم ہے اور مفید عمل ہے تو تعلیل کو لغو اور عبث ہونے سے بچانے کیلئے تعلیل کو کسی نہ کسی فائدے کے لئے مفید قرار دینا ضروری ہوگا۔ ہم نے دیکھا کہ تعلیل کیلئے تعدیہ کے علاوہ کوئی فائدہ باقی نہیں رہا اور تعدیہ یعنی علت کے ذریعہ فرع کے اندر حکم ثابت کرنا بہت بڑا فائدہ ہے اس سے بڑھ کر دوسرا کوئی فائدہ نہیں ہے لہذا احناف نے تعلیل کیلئے تعدیہ کو لازم قرار دیا تاکہ تعلیل کا لغو اور عبث ہونا لازم نہ آئے۔ الغرض یہ بات ثابت ہو گئی کہ تعلیل کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اس کے بغیر تعلیل معتبر نہ ہوگی۔

فَإِنْ قِيلَ التَّعْلِيلُ بِمَا لَا يَتَعَدَّى يُفِيدُ اخْتِصَاصَ حُكْمِ النَّصِّ بِهِ قُلْنَا
هَذَا بِمَحْضٍ بِتَرْكِ التَّعْلِيلِ عَلَى أَنَّ التَّعْلِيلَ بِمَا لَا يَتَعَدَّى لَا يَمْنَعُ
التَّعْلِيلَ بِمَا يَتَعَدَّى فَتَبْنِي عَلَى هَذَا الْقَائِدَةِ

ترجمہ: پس اگر یہ اعتراف کیا جائے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں ہے نص کے ساتھ حکم نص کو خاص کرنے کا فائدہ دیتی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ یہ اختصاص ترک تعلیل سے حاصل ہو جاتا ہے علاوہ ازیں تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہ ہو ایسی علت کے ساتھ جو متعدی ہو تعلیل کو نہیں روکتی ہے پس یہ فائدہ باطل ہو جائے گا۔

تشریح: اس عبارت میں اخلاف کی بیان کردہ دلیل پر ایک اعتراف نقل کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اخلاف نے تعلیل کیلئے تعدیہ کو لازم قرار دیا ہے اور وجہ اس کی یہ بیان کی ہے کہ تعلیل نہ تو مفید علم یقین ہوتی ہے اور نہ مفید عمل۔ اب اگر تعدیہ کو بھی تعلیل کیلئے لازم قرار نہ دیا جائے تو تعلیل کا لغو اور بے فائدہ ہونا لازم آئے گا۔ پس تعلیل کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے تعدیہ کو اس کے لئے لازم قرار دیا گیا لیکن معترض کہتا ہے کہ تعلیل کے لئے اگر تعدیہ لازم نہ ہو بلکہ تعلیل علت غیر متعدیہ اور علت قاصرہ کے ساتھ ہو تو بھی تعلیل سے ایک فائدہ حاصل ہو جاتا ہے اور وہ فائدہ یہ ہے کہ نص کا حکم نص کے ساتھ خاص ہے یعنی تعلیل بالعدۃ القاصرہ سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ اس نص کا حکم اسی نص کے ساتھ خاص ہے درحقیقت کسی حکم کی طرف متعدی نہیں ہے اور جب یہ بات ہے تو مجتہد، تعدیہ یعنی حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنے کے چکر میں پڑ کر وقت ضائع نہیں کریگا۔ الغرض تعدیہ کے علاوہ بھی تعلیل کا فائدہ موجود ہے اور جب تعدیہ کے علاوہ فائدہ موجود ہے تو اخلاف کا تم بنی للتعلیل حکم سوی التعدیہ ”کہنا کیسے درست ہوگا۔ اور غیر تعدیہ کے تعلیل کی صحت کا انکار کرنا کیسے درست ہوگا۔ فاضل مصنف نے اس کے دو جواب ذکر کئے ہیں پہلے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس اختصاص کی طرف معترض نے اشارہ کیا ہے وہ اختصاص تو ترک تعلیل کی صورت میں بھی حاصل ہے اس لئے کہ نص اپنے صیغہ کی وجہ سے صیغہ منصوص علیہ میں حکم ثابت کرتی ہے یعنی نص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حکم صیغہ منصوص علیہ میں ثابت ہے اور منصوص علیہ کے علاوہ میں ثابت نہیں ہے اور رہا عموم تو وہ تعلیل سے ثابت ہوتا ہے اس طور پر کہ جہاں بھی علت موجود ہوگی وہیں حکم موجود ہوگا پس جب تعلیل کو ترک کر دیا جائے گا تو وہ عموم بھی فوت ہو جائے گا جو عموم تعلیل کی وجہ سے حاصل ہوا تھا اور جب ترک تعلیل کی صورت میں عموم فوت ہو گیا تو خصوص علی حالہ باقی رہا۔ الماسئل اختصاص تعلیل سے پہلے ہی ثابت ہے اور جب اختصاص تعلیل سے پہلے ثابت ہے تو اختصاص کو تعلیل کا فائدہ قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ الغرض یہ بات ثابت ہو گئی کہ تعدیہ کے علاوہ تعلیل کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور جب تعدیہ کے علاوہ تعلیل کا کوئی فائدہ نہیں ہے تو تعلیل کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے تعدیہ کو تعلیل کے واسطے لازم قرار دیا گیا ہے۔

”علیٰ ان التعلیل“ سے دوسرا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اصل کے اندر ایسے دو وصفوں کا جمع ہونا جائز ہے جو متعدی ہوں مگر ایک کا تعدی قوی اور دوسرے کا اس سے ہلکا ہو۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اصل میں ایسے دو وصف جمع ہو جائیں جن میں سے ایک متعدی اور دوسرا غیر متعدی ہو اور جب یہ بات ہے تو علت قاصرہ اور علت غیر متعدیہ کے ساتھ تعلیل مجتہد کو علت متعدیہ کے طلب کرنے سے نہیں روکے گی اور جب ایسا ہے تو مجتہد علت متعدیہ کے ساتھ تعلیل پیش کرے گا اور جب علت متعدیہ کے ساتھ تعلیل کی گنجی تو حکم نص کے اختصام کا فائدہ باطل ہو گیا اور جب یہ فائدہ باطل ہو گیا تو تعدیہ کے علاوہ تعلیل کا کوئی فائدہ باقی نہ رہا لہذا تعلیل کی صحت کے لئے تعدیہ کا ہونا ضروری ہے۔

وَأَمَّا دَفْعُهُ فَنَقُولُ الْعِلَلُ ثَوَعَانِ طَرْدِيَّةٌ وَمُؤَثِّرَةٌ وَعَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقَسَمَيْنِ ضَرْبٌ مِنَ الدَّفْعِ أَمَّا دُجُوهُ دَفْعِ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ فَارْتَبَعَهُ الْقَوْلُ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ شَرَاهُمَا نَعَهُ شَرْحُ بَيَانِ نَسَادِ الْوُضْعِ ثَلَاثًا نَقَضَهُ أَمَّا الْقَوْلُ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ فَالْإِزَامُ مَا يُلْزِمُهُ الْمُعْلِلُ بِتَعْلِيلِهِ وَذَلِكَ بِمِثْلِ قَوْلِهِمْ فِي صَوْمِ رَمَضَانَ أَنَّهُ صَوْمٌ فَرَضَ فَلَا مَتَأَذَى إِلَّا بِتَعْيِينِ النِّيَّةِ فَيُقَالُ لَهُمْ عِنْدَنَا لَا يَحِلُّ إِلَّا بِتَعْيِينِ النِّيَّةِ وَنَحْنُ نَجْوزُهُ بِإِطْلَاقِ النِّيَّةِ عَلَى أَنَّهُ تَعْيِينٌ

ترجمہ: اور بہر حال دفع قیاس تو ہم کہتے ہیں کہ علتوں کی دو قسمیں ہیں طردیہ اور مؤثرہ اور دونوں قسموں میں سے ہر ایک پر چند طرح کے اعتراضات ہیں بہر حال ملل طردیہ کو دفع کرنے کے طریقے جاری ہیں قول بوجب العلة۔ پھر مانعت پھر ناسد دفع کا بیان پھر مناقضہ۔

بہر حال قول بوجب العلة سودہ اس حکم کا التزام ہے جس کو معیصل اپنی تعلیل سے لازم کرتا ہے اور یہ خوان کے قول کے مثل ہے رمضان کے روزے میں کہ یہ صوم رمضان فرض روزہ ہے نہیں ادا ہوگا مگر نیت کی تعمین سے۔ پس خوان سے کہا جائیگا کہ ہمارے نزدیک بھی بغیر تعمین نیت کے روزہ صحیح نہیں ہوگا لیکن ہم اس کو اطلاق نیت کے ساتھ اس بنا پر جائز قرار دیتے ہیں کہ اطلاق نیت بھی تعمین ہے۔

تشریح: مصنف رجب قیاس کے حکم کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب قیاس کے وجوہ مانعت کے بیان کا آغاز فرمایا ہے یعنی فاضل مصنف اس عبارت میں اس بات کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مخالف کے قیاس کو دفع کرنے کی کیا صورت ہو سکتی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ علت کی دو قسمیں ہیں (۱) طردیہ (۲) مؤثرہ۔ طردیہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اس کے وجود و عدم کے ساتھ دائر ہو یعنی علت ہو تو حکم ہو اور علت نہ ہو تو حکم بھی نہ ہو۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ علت طردیہ کے لئے فقط وجود کا لحاظ کافی ہے یعنی اگر علت ہو تو حکم ہو۔ اور اگر علت نہ ہو تو حکم کے عدم اور

وجود کے سلسلہ میں کوئی فیصلہ نہیں کرتے اور علت مؤثرہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم مسلسل بہا کی جنس میں نص یا اجماع کی وجہ سے اس علت کا اثر ظاہر ہوا ہو جیسا کہ اس کی تفصیل رکن قیاس کے ذیل میں گذر چکی ہے۔ حضرت امام شافعی و علتِ طردیہ سے استدلال کرتے ہیں لیکن احناف کے نزدیک علتِ طردیہ سے استدلال درست نہیں ہے البتہ علتِ مؤثرہ سے استدلال صحیح ہے۔ پس احناف علتِ طردیہ کو دفع کرنے کیلئے اس پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں اور شوافع ان کا جواب دیتے ہیں۔ اسی طرح شوافع علتِ مؤثرہ کو رد کرنے کیلئے اس پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں اور احناف ان کا جواب دیتے ہیں۔ اصول فقہ کی یہ بحث ہی علم مناظرہ کی بنیاد ہے۔ فاضل مصنف نے علتِ طردیہ کے دفع کرنے کے طریقوں کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ علتِ طردیہ (جس کے قائل امام شافعی ہیں) کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں (۱) علت کے حکم کا قائل ہونا (۲) مانعیت (۳) فساد وضع کا بیان (۴) مناقضہ۔ قول بموجب العلة کا مطلب یہ ہے کہ مخالف مستدل کی علت سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کو تسلیم کر کے ایسا حکم بیان کرنا کہ علت تو وہی رہے جو مخالف نے ذکر کی ہے لیکن اس کا حکم مختلف ہو جائے۔ اسی کو مصنف نے اپنے انداز میں اس طرح بیان کیا ہے کہ مُعْتَلِل (مُشْتَلِل) اپنی علت سے جو الزام دے رہا ہے اس کو تو قبول کر لیا جائے لیکن حکم متنازع فیہ کو اس کے خلاف ثابت کیا جائے۔ مثلاً شوافع کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ بغیر تعین نیت کے ادا نہیں ہوتا ہے لہذا اس طرح نیت کرنی چاہیے بصوم غیر نوبتِ فرضِ رمضان «فرض رمضان کے لئے میں نے کل آئندہ کے روزے کی نیت کی۔ اس مسئلہ میں شوافع نے تعین نیت کے لئے علتِ طردیہ سے استدلال کیا ہے اور یوں کہا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور فرضیت جہاں بھی پائی جاتی ہے وہاں تعین نیت کا حکم بھی ضرور پایا جاتا ہے جیسے قضاء اور کفارے کا روزہ اور تیغ و قتل نماز کہ ان سب میں تعین نیت ضروری ہے مطلق نیت کافی نہیں ہے اور جہاں فرضیت نہیں پائی جاتی ہے وہاں تعین نیت بھی ضروری نہیں ہے جیسے لغل کا روزہ اور نقلی نماز کہ ان کو ادا کرنے کے لئے تعین نیت ضروری نہیں ہے بلکہ مطلق نیت بھی کافی ہے۔

لیکن احناف جن کے نزدیک ادا و صوم رمضان کے لئے مطلق نیت کافی ہے (۱) اس علت سے ثابت کردہ حکم یعنی تعین نیت کے شرط ہونے کو تسلیم کر کے شوافع کے استدلال کو دفع کرتے ہیں اور یوں کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ ہمارے نزدیک بھی تعین نیت کے بغیر درست نہیں ہے البتہ ہم مطلق نیت سے جواز کے قائل ہیں اس بنا پر کہ ہمیں بھی تعین نیت ضروری ہے۔ حاصل دفع یہ ہے کہ یہ بات تو ہمیں تسلیم ہے کہ فرض روزے کیلئے تعین نیت ضروری ہے لیکن تعین دو طرح ہو سکتی ہے ایک تو اس طرح کہ بندہ قصد و ارادہ کے ساتھ تعین کرے۔ دوم یہ کہ تعین خوش شارع کیطرت سے ہو۔ اطلاق نیت کی صورت میں بندے کی طرف سے اگرچہ تعین نہیں پائی گئی لیکن شارع کی جانب سے تعین موجود ہے اس طور پر کہ شارع علیہ السلام نے فرمایا ہے «اذا انسح شعبان فلا صوم الا عن رمضان» جب شعبان کا مہینہ گزر جائے تو رمضان کے روزوں کے سوا کوئی دوسرا روزہ نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی ماہ رمضان صوم رمضان کے لئے متعین ہے اور یہ تعین اولے صوم رمضان کیلئے کافی ہے ملاحظہ فرمائیے اس مسئلہ میں احناف نے شوافع

کے علت سے ثابت حکم یعنی تعین نیت کو تسلیم بھی کر لیا مگر اس کے باوجود اس حکم کے خلاف دوسرا حکم یعنی اطلاق نیت کے ساتھ روزے کا ادا ہونا ثابت کر دیا۔ اسی کا نام القول بموجب العلة ہے۔

وَأَمَّا الْمَنَاعَةُ فَهِيَ أَرْبَعَةُ أَشْكَامٍ مُمَانَعَةٌ فِي نَفْسِ الْوُصْفِ وَفِي صَلَاحِهِ لِلْعَلَمِ وَفِي نَفْسِ الْحُكْمِ وَفِي نَسْبَتِهِ إِلَى الْوُصْفِ۔

ترجمہ: اور بہر حال مانعت تو اس کی چار قسمیں ہیں۔ نفس کا انکار کر دینا۔ وصف کا حکم کے لئے صالح ہونے سے انکار کر دینا، نفس حکم کا انکار کر دینا، وصف کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا انکار کر دینا۔

تشریح: علت طریقہ کو دفع کرنے کا دوسرا طریقہ مانعت ہے، مانعت یہ ہے کہ سائن معلل (مستبدل) کی دیل کے تمام مقدمات یا بعض معین مقدمات کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔ معنف رہ فرماتے ہیں کہ مانعت کی چار قسمیں ہیں (۱) نفس وصف (علت) کو قبول کرنے سے انکار کرنا (۲) وصف (علت) کا وجود تسلیم کر کے اس کے صالح للمکم ہونے کا انکار کرنا (۳) نفس حکم کا انکار کرنا (۴) وصف کی طرف حکم کی نسبت کا انکار کرنا۔

پہلی قسم کی تفصیل یہ ہے کہ سائن، مخالف مستبدل سے یوں کہے کہ جس وصف کو اپنے علت قرار دیا ہے ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے بلکہ علت اس کے علاوہ دوسری چیز ہے مثلاً حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے روزے کو عدا افطار کرنے پر کفارہ کے حکم کی علت جماع قرار دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ اگر جماع کے ذریعہ توڑا گیا تو کفارہ واجب ہوگا اور اگر کھانے یا پینے کے ذریعے توڑا گیا تو کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اس پر احناف کہتے ہیں کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ کفارہ واجب ہونے کی علت جماع ہے بلکہ عدا افطار کا پایا جانا علت ہے اور یہ علت کھانے پینے کی صورت میں بھی معتق ہے لہذا جس طرح عدا جماع کے ذریعہ روزہ توڑنے سے کفارہ واجب ہوتا ہے اسی طرح عدا کھانے پینے سے روزہ توڑنے کی صورت میں بھی کفارہ واجب ہوگا۔ عدا افطار کے علت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے روزے کی حالت میں بھول کر جماع کر لیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ افطار نہیں پایا گیا۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ روزہ فاسد ہونے کی بنیاد جماع نہیں ہے بلکہ افطار ہے اور جب جماع ذرا موصوم کی بنیاد نہیں ہے بلکہ افطار بنیاد ہے تو کفارہ بھی جماع کے ساتھ متعلق نہیں ہوگا بلکہ افطار کے ساتھ متعلق ہوگا افطار خواہ جماع کے ذریعہ ہو خواہ اکل و شرب کے ذریعہ ہو۔ دوسری قسم کی تفصیل یہ ہے کہ وصف کا وجود تو تسلیم کر لیا جائے لیکن اس کے صالح للمکم ہونے کا انکار کر دیا جائے یعنی اس بات کو تسلیم نہ کیا جائے کہ اس میں حکم ثابت کرنے کی صلاحیت ہے جیسے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ پر ولایت ثابت کرنے کی علت بکارت کو قرار دیتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گزارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے لہذا باکرہ پر بکارت کی وجہ سے ولایت نکاح ثابت ہوگی۔ اس پر احناف یہ کہتے ہیں کہ بکارت کا وجود تو تسلیم ہے

لیکن اس میں حکم ولایت ثابت کرنے کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ وصف بکارت کا یہ اثر کسی دوسرے عمل یعنی ولایت مال وغیرہ میں ظاہر نہیں ہوا ہے البتہ وصف مغزو لایت نکاح میں علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے کہ وصف مغزو کا اثر دوسرے عمل یعنی ولایت مال میں ظاہر ہو چکا ہے یعنی مغزو ولایت مال کی علت ہے لہذا ولایت نکاح کی علت بھی وصف مغزو ہوگا اور وصف بکارت جو کہ ولایت مال کی علت نہیں ہے اس لئے ولایت نکاح کی علت بھی نہ ہوگا تیسری قسم کی تفصیل یہ ہے کہ معلق اور مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے اس وصف کا وجود بھی تسلیم کر لیا جائے اور اس وصف کے علت بننے کی صلاحیت رکھنے کو بھی تسلیم کر لیا جائے لیکن حکم کا انکار کر دیا جائے مثلاً یوں کہا جائے کہ آپ نے جس وصف کو علت بنایا ہے اس وصف کا وجود بھی تسلیم ہے اور یہ بھی تسلیم ہے کہ وہ وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن اس علت کے ذریعہ جس حکم کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے حکم میں تسلیم نہیں ہے بلکہ حکم دوسری چیز ہے مثلاً امام شافعی نے فرمایا ہے کہ سر کا مسح وضو کا رکن ہے اور چہرے کا دھونا بھی ایک رکن ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ چہرے کے غسل میں تثلیث مسنون ہے اور اس تثلیث کی علت رکینیت ہے یعنی غسل و نہر کا رکن ہونا ہے اور یہ علت چونکہ مسح رأس میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی۔ احناف کہتے ہیں کہ میں علت یعنی رکینیت کا وجود تو تسلیم ہے لیکن حکم یعنی تثلیث کے مسنون ہونے کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ فرض ادا ہونے کے بعد عمل فرض میں کچھ اضافہ کر کے فرض کو کامل اور مکمل کرنا سنت ہے۔ پس وضو میں پورے چہرے کا دھونا چونکہ فرض ہے اس لئے اکمال کی سنت حاصل کرنے کیلئے تین بار دھونے کا حکم دیا گیا اور مسح رأس میں پورے سر کا مسح چونکہ فرض نہیں ہے بلکہ ایک ربع سر کا مسح فرض ہے اس لئے فرض مسح کی تکمیل اور اکمال کے لئے پورے سر کا مسح کر لیا کافی ہے اور جب پورے سر کا مسح سے فرض مسح کا اکمال ہو جاتا ہے تو پورے سر کا مسح مسنون ہوگا۔ تثلیث یعنی تین بار مسح کرنا مسنون نہ ہوگا۔

چوتھی قسم کی تفصیل یہ ہے کہ وصف کا وجود بھی تسلیم کر لیا جائے اور اس کے علت بننے کی صلاحیت رکھنے کو بھی تسلیم کر لیا جائے اور حکم کے وجود کو بھی تسلیم کر لیا جائے مگر حکم کے اس وصف کی طرف منسوب ہونے کو تسلیم نہ کیا جائے یعنی معلق اور مستدل سے لیا جائے کہ وصف کا وجود بھی تسلیم ہے اور یہ بھی تسلیم ہے کہ یہ وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور حکم کا وجود بھی تسلیم ہے لیکن یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ کسی دوسرے وصف کی طرف منسوب ہے مثلاً مذکورہ مسئلہ میں احناف یہ بات تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ وضو کے اندر تثلیث رکینیت کی طرف منسوب ہے یعنی رکینیت، تثلیث کی علت ہے کیونکہ نماز کے اندر قیام، قرأت، قعدۃ اخیر و رکن ہیں لیکن ان میں تثلیث مسنون نہیں ہے اگر رکینیت تثلیث کی علت ہوتی تو ان میں بھی تثلیث مسنون ہوتی۔ نیز مضمضہ اور استنشاق رکن نہیں ہیں لیکن اس کے باوجود ان میں تثلیث مسنون ہے اگر تثلیث کے مسنون ہونے کی علت رکینیت ہوتی تو علت کے فوت ہونے کی وجہ سے مضمضہ اور استنشاق میں تثلیث مسنون نہ ہوتی۔

وَأَمَّا سَادُ الْوُضُوءِ فَمِثْلُ تَغْلِيْلِهِمْ لَا يَجِبُ الْغُرُقَةُ بِاسْلَامِ أَحَدٍ

الزَّوْجَيْنِ وَلَا بَقَاءَ النِّكَاحِ مَعَ إِرْسَادٍ أَحَدِهِمَا فَإِنَّهُ فَإِذَا فِي
الْوَضْعِ لَا تَلَاكُمُ لَكُمْ لَا يَصْلَحُ فَاطْعُوا الْعُقُوفَ وَالزَّوْجَةَ لَا تَصْلَحُ الْعُقُوفُ

ترجمہ: اور علت کی بنیاد کا فاسد ہونا جیسے شواف کا اہل الزوجین کے اسلام کو اثباتِ فرقت کی علت قرار دینا اور ان دونوں میں سے ایک کے ارتداد کو بقائے نکاح کی علت قرار دینا اس لئے کہ یہ تعلیل وضع کے اعتبار سے فاسد ہے کیونکہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور ردّت عفو کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔

تشریح: علتِ طریقہ کے دفع کی تیسری قسم فساد وضع ہے۔ فساد وضع سے مراد یہ ہے کہ علت کی بنیاد ہی فاسد ہو یعنی معطل اور مستدل ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دیدے جو وصف اس حکم سے کوئی مناسبت نہ رکھتا ہو بلکہ اس حکم کی ضد کا متقاضی ہو اس طور پر کہ نص یا اجماع سے اس وصف کا اس حکم کی ضد کیلئے علت ہونا ثابت ہوتا ہو پس اگر مستدل پر فساد وضع کے ذریعہ رد کیا گیا تو وہ علتِ طریقہ سے رجوع کرنے پر مجبور ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میاں بیوی اگر دونوں کافر ہوں اور بھران میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لے تو اسلام لاتے ہی دونوں میں تفریق ہو جائے گی بشرطیکہ بیوی غیر مدخول بہا ہو اور اگر مدخول بہا ہے تو تین مہینے گزر جانے پر تفریق ہو جائے گی۔ تفریق ثابت کرنے کے لئے اس کی کوئی ضرورت نہیں کہ دوسرے کے سامنے دعوتِ اسلام پیش کی جائے۔ گویا شوافع کے نزدیک تفریق کی علت اسلام ہے۔ لیکن احناف کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے کیونکہ اسلام حقوق اور تعلقات کی حفاظت کے لئے آیا ہے ان کو باطل اور پائمال کرنے کے لئے نہیں آیا ہے اور جب ایسا ہے تو اسلام ابطالِ حقوق اور تفریقِ بن الزوجین کی علت قرار دینا کیسے درست ہوگا یعنی اسلام کو تفریق کی علت قرار دینا فاسد ہے۔ کتاب۔ بات یہ ہے کہ ایک اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو نکاح بدستور باقی رہے گا ورنہ ان میں تفریق کرادی جائے گی اور اس دوسرے کے اسلام سے انکار کو تفریق کی علت قرار دیدیا جائے گا اور اسلام سے انکار یعنی اصرار علی الکفر کو تفریق کی علت قرار دینا بالکل صحیح اور معقول ہے۔ اسی طرح زوجین مسلمین میں سے اگر کوئی ایک مرتد ہو گیا یعنی اسلام سے پھر گیا تو عورت کے غیر مدخول بہا ہونے کی صورت میں بالاتفاق اسی وقت فرقت واقع ہو جائے گی لیکن عورت اگر مدخول بہا ہوئی تو احناف کے نزدیک اس صورت میں بھی فی الحال فرقت واقع ہو جائے گی البتہ شوافع کے نزدیک عدت گزرنے کے بعد فرقت واقع ہوگی۔ گویا حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے فی الحال ردّت کو عفو قرار دیا یعنی ردّت کا اعتبار نہ کرتے ہوئے اس کو عدم کے درجہ میں رکھا۔ یہ ہی وجہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے ردّت کے باوجود فی الحال نکاح کو باقی رکھا اور ردّت کو بقائے نکاح کی علت قرار دیا۔ پس اس مسئلہ میں بھی امام شافعی رحمہ اللہ نے ردّت کو قابلِ عفو قرار دیکر اور ردّت کو بقائے نکاح کی علت قرار دیکر بنیادی

غلطی کی ہے کیونکہ روت، نکاح کے منافی ہے اور روت نکاح کے منافی اس لئے ہے کہ روت کی وجہ سے جان و مال کی عصمت باطل ہو جاتی ہے یعنی مرتد کی جان محفوظ ہوتی اور نہ مال محفوظ ہوتا۔ پس روت کی وجہ سے چونکہ مرتد کی جان و مال کی عصمت باطل ہوگئی اس لئے روت، نکاح اور نیت نکاح کے بھی منافی ہوگی۔ کیونکہ نکاح عصمت پر ہی مبنی ہے الغرض روت جب نکاح اور بقائے نکاح کے منافی ہے تو ہی منافی یعنی روت کو بقائے نکاح کی علت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔

وَأَمَّا الْمُنَاقَضَةُ فَيَسْأَلُ قَوْلُهُمْ فِي الْوُضُوءِ وَالْتِمَامِ أَنْتَمَاطُهَا مَا تَابَ
فَكَيْفَ افْتَرَقْنَا فِي النِّيَّةِ فَلَنَا هَذَا يَنْتَقِصُ بِغَسْلِ الثُّوبِ وَالْبَدَنِ
عَنِ النَّجَاسَةِ فَيُضْطَرُّ إِلَى بَيَانِ وَجْهِ الْمَسْئَلَةِ وَهُوَ أَنَّ الْوُضُوءَ تَطْهِيرٌ
حُلِيِّ لَا يُعْقَلُ فِي التَّحَلُّ نَجَاسَةً فَكَانَ كَالْتِمَامِ فِي شَطْرِ النِّيَّةِ
لِيَتَحَقَّقَ التَّعَبُّدُ فَهَذَا الْوُجُوهُ تُلْحِقُ أَصْحَابَ الظُّدِ إِلَى الْقَوْلِ بِالشَّائِرِ

ترجمہ :- اور بہر حال مناقضہ جیسے شواہخ کا قول وضو اور تیمم میں کہ وہ دونوں طہارت میں ہذا نیت میں کیے جدا ہو جائیں گے ہم جواب دیں گے کہ یہ تعلیل، پکڑے اور بدن کو نجاست سے دھونے کی وجہ سے ٹوٹ جاتی ہے۔ پس معتل مسئلہ کی وجہ بیان کرنے کی طرف مضطر ہوگا اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضو طہارت حکمی ہے کیونکہ محل غسل میں کوئی نجاست مجہ میں نہیں آتی ہے۔ پس وضو، نیت کے شرط ہونے میں تیمم کی طرح ہوگا تاکہ بعد متحقق ہو جائے پس یہ چاروں قسمیں اصحاب طرد کو تاخیر کے قائل ہونے کی طرف مجبور کرتی ہیں۔

تشریح :- مناقضہ کی دو تعریفیں ہیں ایک ان حضرات کے نزدیک جو تخصیص علت کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ مناقضہ یہ ہے کہ معتل اور استدلال نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے بعض مواقع میں حکم، علت سے متعلق ہو جائے یعنی علت تو موجود ہو لیکن حکم موجود نہ ہو۔ یہ تعلق مانع کی وجہ سے ہو یا بغیر مانع کے ہو۔

دوسری تعریف وہ حضرات کرتے ہیں جو تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ مناقضہ یہ ہے کہ معتل اور استدلال نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے بغیر کسی مانع کے حکم اس علت سے متعلق ہو جائے ان حضرات کے نزدیک اگر کسی مانع کی وجہ سے تعلق ہوا ہو تو وہ مناقضہ نہیں کہلاتا۔ مگر ملاحظہ میں اس مناقضہ کو نفی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور لفظ مناقضہ، منع کے مراد ہے۔ مناقضہ کی مثال یہ ہے کہ شواہخ نے فرمایا کہ نیت میں طرح تیمم میں ضروری ہے اسی طرح وضو میں بھی ضروری ہے اور دلیل یہ دی کہ تیمم اور وضو دونوں وصف طہارت میں شریک ہیں یعنی جس طرح وضو طہارت ہے تیمم بھی طہارت ہے۔ پس جب طہارت میں دونوں شریک ہیں تو نیت میں کیسے جدا ہوں گے۔ نیت میں بھی شریک ہوں گے یعنی دونوں کے لئے نیت ضروری ہوگی۔ صاحب حسامی نے فرمایا کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ تعلیل، ناپاک بدن

اور ناپاک کپڑے کو دھونے سے ٹوٹ جاتی ہے اس طور پر کہ ناپاک کپڑے اور ناپاک بدن کو دھونے کی صورت میں علت یعنی طہارت تو موجود ہے لیکن حکم یعنی نیت کا ضروری ہونا موجود نہیں ہے حتیٰ کہ شوافع کے نزدیک بھی بدن اور کپڑے کو دھونے سے طہارت بدن اور طہارت ثوب تو حاصل ہو جاتی ہے مگر اس کے باوجود نیت ضروری نہیں ہے۔ الغرض شوافع کی بیان کردہ تعلیل پر یقین ہے پس اس نقص کو دور کرنے کے لئے شوافع پر وضو اور غسل ثوب و بدن کے درمیان وجہ فرق بیان کرنا لازم ہوگا چنانچہ شوافع نے وجہ فرق بیان کرتے ہوئے کہا کہ وضو قطعاً حکمی ہے یعنی وضو کے ذریعہ نجاست حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور وضو کے ذریعہ نجاست حکمی سے طہارت کا ماحول ہونا امر تعبیدی اور امر غیر معقول ہے اس لئے کہ وضو میں جن اعضاء کو دھویا جاتا ہے ان اعضاء میں نجاست نہ نظر آتی ہے اور نہ کچھ مہیا آتی ہے۔ پس جب ایسا ہے یعنی اعضاء وضو کا دھونا امر تعبیدی اور امر غیر معقول ہے تو نیت کے شرط ہونے میں وضو بھی تیمم کے مانند ہوگا تاکہ وضو کا امر تعبیدی ہونا متحقق ہو جائے کیونکہ تعبید نیت پر موقوف ہے یعنی جو بھی امر تعبیدی ہوگا اس میں نیت کرنا شرط ہوگا۔ جیسے نماز اور روزہ کہ ان میں نیت کرنا اسی لئے شرط ہے کہ یہ امور تعبیدیہ میں سے ہیں اس کے برخلاف نجاست حقیقیہ سے کپڑے اور بدن کا دھونا تو یہ حقیقی طہارت ہے اور نجاست کو حقیقہً زائل کرنا ہے اور حقیقی نجاست کو زائل کرنا امر معقول اور امر تعبیدی ہے اور امر معقول اور امر غیر تعبیدی کے لئے نیت کی چنداں ضرورت نہیں ہوتی لہذا غسل ثوب اور غسل بدن کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ نیت حکم ہے اور اس کی علت طہارت حکمیہ ہے نہ کہ مطلق طہارت۔ پس حکم (نیت) علت (طہارت حکمیہ) سے متعلق نہیں ہوا۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ نجاست یعنی پیشاب پائمانہ کے نکلنے کی وجہ سے طہارت کا زائل ہونا اور پورے بدن کا ناپاک ہونا امر معقول ہے اور عقل و قیاس کے موافق ہے کیونکہ جس طرح خرورج منی سے پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے اسی طرح پیشاب وغیرہ کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے۔ پس قیاس اور عقل کا تقاضا یہ تھا کہ۔ پیشاب وغیرہ نجاست کے نکلنے کی صورت میں بھی اسی طرح پورے بدن کا غسل کیا جاتا جس طرح خرورج منی کی صورت میں پورے بدن کا غسل کیا جاتا ہے مگر چونکہ خرورج منی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں پورے بدن کے غسل کا حکم دینے میں کوئی حرج لازم نہیں آئیگا اور پیشاب وغیرہ نجاست کا خرورج چونکہ بکثرت ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں پورے بدن کے غسل کا حکم دینے میں حرج لازم آئیگا پس پیشاب وغیرہ کے خرورج کی صورت میں حرج دور کرنے کیلئے پورے بدن کے غسل کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ خلاف قیاس اور خلاف عقل اعضاء اربعہ پر اکتفا کا حکم دیا گیا۔ اور خرورج منی کی صورت میں پورے بدن کے غسل میں چونکہ کوئی حرج نہیں ہے اس لئے اس صورت میں قیاس کے مطابق پورے بدن کے غسل کا حکم دیا گیا۔ الغرض پیشاب وغیرہ نجاست کے نکلنے سے پورے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے ذریعہ بصورت وضو اس کا زائل کرنا امر معقول ہے اور امر معقول محتاج نیت نہیں ہوتا ہے، لہذا وضو نیت کا محتاج نہیں ہوگا۔ رہا مٹی سے تیمم تو مٹی بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اپنی طبیعت کے اعتبار سے پاک کرنے والی نہیں ہے۔ پس مٹی کا مطہر ہونا امر غیر معقول ہے اور امر غیر معقول نیت کا محتاج ہوتا ہے لہذا تیمم نیت کا محتاج ہوگا۔

علل طردیہ کے دفع کی چاروں قسموں کو تفصیل کے ساتھ بیان کر نیکیے بعد فاضل مصنف غلام کے طور پر فرماتے ہیں کہ یہ چاروں قسمیں (قول بوجب علت، مانعت، فساد وضع اور مناقضہ) اصحاب طرد کو تاثیر کے قائل ہونے پر مجبور کرتی ہیں۔ یعنی علت طردیہ پر جب مذکورہ چار قسموں میں سے کسی ایک کے ذریعہ رد کیا جائیگا تو علت طردیہ کا قائل چھٹکارا حاصل کرنے کیلئے علت مؤثرہ کے قائل ہونے پر مجبور ہوگا۔

وَأَمَّا الْعِلَلُ الْمُؤَثِّرَةُ فَلَيْسَ لِلْسَائِلِ فِيهَا بَعْدُ الْمُنَاقَضَةِ إِلَّا الْمُنَاقَضَةُ لِأَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقَضَةَ وَفَسَادُ الْوُضْعِ بَعْدَ مَظْهَرِ أَشْرُهَا بِالْكِتَابِ أَوْ السُّنَّةِ أَوِ الْإِجْمَاعِ لِكَيْفِهِ إِذَا تَصَوَّرَ مُنَاقَضَةً يَحِبُّ دَفْعَهُ مِنْ وَجْهِ أَمْرٍ بَعْدَ كَمَا نَقُولُ فِي الْخَوَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّيِّئَاتِ إِنَّهُ يَحِبُّ خَارِجَ مِنْ بَدَنِ الْإِنْسَانِ فَكَانَ حَدَّثًا كَالْبَوْلِ فَيُؤْمَرُ عَلَيْهِ مَا إِذَا لَمْ يَسِلْ فَنَدَفَعَهُ أَوْ لَا بِالْوَضْعِ وَهُوَ أَنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ لِأَنَّهُ نَحْتُ كُلَّ جِلْدَةٍ رَطُوبَةٍ وَفِي كُلِّ عَرَبٍ وَمَا فَإِذَا زَالَ الْجِلْدُ كَانَ ظَاهِرًا لِاخْرَاجِ النَّاسِ بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَضْعِ وَلَا لَمْ وَهُوَ وَجُوبُ عَسَلٍ ذَلِكَ الْوُضْعِ لِلتَّظْهِيرِ فِيهِ صَاحِبُ الْوَضْعِ حُجَّةٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّ وَجُوبَ التَّظْهِيرِ فِي الْبَدَنِ بِإِغْتِنَائِهِ مَا يَكُونُ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُ الْوَضْعَ بِالْعَبْرَةِ وَهَذَا لَمْ يَحِبُّ عَسَلٍ ذَلِكَ الْوُضْعِ فَانْعَدَمَ الْحُكْمُ لِإِنْعِدَامِ الْعِلَّةِ وَيُؤْمَرُ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْخَبَرِ السَّائِلِ فَنَدَفَعَهُ بِالْحُكْمِ بِبَيَانٍ أَنَّهُ حَدَّثٌ مُوجِبٌ لِلتَّظْهِيرِ بَعْدَ خُرُوجِ الْوُضْعِ وَبِالْعَرَضِ فَإِنَّ عَرَضَنَا الشَّوْبِيَّةَ بَيْنَ الدَّمِ وَالْبَوْلِ وَذَلِكَ حَدَّثٌ فَلَا دَلِيلَ صَارَ عَمَلًا لِقِيَامِ الْوُضْعِ فَكَذَلِكَ هَلُمَّا

ترجمہ :- بہر حال علل مؤثرہ تو ان میں مانعت کے بعد مسائل کے لئے صرف معارضہ کا حق ہے کیونکہ علل مؤثرہ مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتی ہیں بعد اس کے کہ ان کا اثر کتاب یا سنت یا اجماع سے ظاہر ہو چکا ہو لیکن جب صورتاً مناقضہ وارد ہو تو پار طریقوں سے اس کا دفع کرنا واجب ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں فیر سلین سے نکلنے والی چیز میں کہ وہ ناپاک ہے انسان کے بدن سے خارج ہے لہذا یہ پیشاب کی طرح حدیث ہوگا۔ پس اس تعلیل پر اس خارج کے ذریعہ نقض وارد کیا جائے گا جو دہے پس ہم اس نقض کو اولاً وصف کے ذریعے دفع کر دیں اور وہ دفع بالوصف یہ ہے کہ دہنے والی چیز خارج نہیں ہے اسلئے کہ ہر کھال کے نیچے رطوبت ہے اور ہر رگ میں خون ہے پس جب کھال ہٹ گئی تو خون ظاہر ہوگا نہ کہ خارج۔ پھر (اس نقض کو دفع کریں گے) اس معنی کے

ذریعہ جو وصف سے دلالت ثابت ہوا ہے اور وہ معنی تطہیر کے لئے اس جگہ کے غسل کا واجب ہوتا ہے کیونکہ اس جگہ کے غسل کے واجب ہونے کی وجہ سے وصف مذکور علت ہو گیا اس حقیقت سے کہ بدن میں اس اعتبار سے جو بدن سے حاصل ہوگا۔ تطہیر کا واجب ہونا وصف تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور یہاں اس جگہ کا دھونا واجب نہیں ہے لہذا علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے حکم معدوم ہو گیا۔ اور اس پر برستے زخم والے سے (نقض) وارد کیا جائیگا پس اس کو حکم کے ذریعہ دفع کریں گے۔ اس بیان سے کہ بہنے والی چیز ایسا حدث ہے جو خروج وقت کے بعد طہارت واجب کرتا ہے اور غرض کے ذریعہ دفع کریں گے اسلئے کہ ہماری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور پیشاب حدث ہے پس جب پیشاب لازم اور دائم ہو گیا تو بقیے وقت کی وجہ سے معاف ہوگا۔ لہذا ایسا ہی یہاں بھی ہوگا۔

تشریح

فائز مصنف نے سابق میں علت کی دو قسمیں بیان فرمائی تھیں (۱) علت طردیہ (۲) علت مؤثرہ اور یہ بھی فرمایا تھا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر چند طریقوں سے نقض وارد کیا جاسکتا ہے چنانچہ علت طردیہ پر چار طریقوں سے نقض وارد کیا جاسکتا ہے (۱) قول بموجب العلة (۲) مانعت (۳) فساد وضع (۴) مناقضہ جن کی تفصیل مع امثلہ سابق میں بیان کر دی گئی ہے۔ اب یہاں سے ان طریقوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن سے علت مؤثرہ پر نقض وارد کیا جاسکتا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ علل مؤثرہ میں مسائل اور معترضین کے لئے مانعت کے بعد سوائے معارضہ کے کوئی گنجائش نہیں ہے یعنی علت مؤثرہ پر دفع کی وجوہ اربعہ میں سے مانعت کے بعد کی وجوہ کے ذریعہ نقض وارد نہیں کیا جاسکتا ہے۔ مصنف کی اس عبارت میں اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ علت مؤثرہ پر مانعت اور مانعت سے پہلی وجہ دفع یعنی قول بموجب العلة کے ذریعہ نقض وارد کیا جاسکتا ہے اور ہا معارضہ تو اس کا ذکر اگرچہ سابق میں نہیں کیا گیا لیکن اس کے ذریعہ بھی علت طردیہ اور علت مؤثرہ دونوں پر نقض وارد کیا جاسکتا ہے۔ ان علت مؤثرہ کا اثر اگر کتاب اللہ یا سنت رسول یا اجماع کے ذریعہ ظاہر ہو چکا ہو تو وہ علت مؤثرہ مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتی ہے یعنی اس علت مؤثرہ پر مناقضہ اور فساد وضع کے ذریعہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے اسلئے کہ کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع ایسے دلائل ہیں جو بذات خود مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتے ہیں لہذا جس علت کی تاثیر ان کے ذریعہ ثابت شدہ ہو اس پر بھی مناقضہ اور فساد وضع کے ذریعہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے۔ مصنف حاسمی کہتے ہیں کہ علت مؤثرہ پر اگرچہ حقیقی اور معنوی مناقضہ نہیں ہو سکتا ہے لیکن صورتاً مناقضہ ہو سکتا ہے چنانچہ اگر کسی نے صورتاً مناقضہ کیا تو اس کو دفع کرنے کی چار صورتیں ہیں (۱) دفع بالوصف (۲) دفع بالمتنی اثبات بالوصف (۳) دفع بالکلم (۴) دفع بالغرض۔ یہ خیال رہے کہ مصنف کی عبارت کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وارد کردہ نقض کو بیک وقت مذکورہ چاروں طریقوں سے دفع کرنا واجب ہے بلکہ کسی ایک طریقہ سے دفع کرنا بھی کافی ہے البتہ ان کی مجموعی تعداد چار ہے۔ مثلاً احناف کہتے ہیں کہ غیر سیلیں سے ناپاکی (مثلاً خون) کا نکلنا ناقض وضو ہے۔ اور شوافع کہتے ہیں کہ ناقض وضو نہیں ہے احناف نے علت بیان کرتے ہوئے

کہا کہ جس طرح سبیلین سے نکلنے والی ناپاکی (پیشاب، پانچاند) حدث اور ناقض وضو ہے اسی طرح سبیلین کے علاوہ انسان کے بدن سے نکلنے والی ناپاکی بھی حدث اور ناقض وضو ہے۔ پس حدث اور نقض وضو کی علت خروج نجاست ہے علم اس سے کہ یہ خروج سبیلین سے ہوا ہو یا غیر سبیلین سے اور یہ علت ایسی ہے جس کی تاثیر مقیس علیہ یعنی سبیلین میں کتاب اشترکہ اَوْ جَاءَ أَحَدُ مَشْكُمٍ مِّنَ الْفَرْطِ مَسَّ ثَابِتٍ ہو چکی ہے۔ اس علت پر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ نقض وارد کیا گیا ہے کہ اگر نجاست مثلاً خون نکلا اور نہیں بہا تو آپ کے نزدیک دفع نہیں ٹوٹتا ہے حالانکہ یہ علت یعنی خروج نجاست یہاں بھی موجود ہے۔ صاحب حامی کہتے ہیں کہ ہم اس نقض کو دو طریقوں پر دفع کریں گے ایک تو وصف کے وجود کا انکار کر کے مثلاً یہ کہیں گے کہ آپ نے جس وصف (خروج نجاست) کو علت قرار دیا ہے فرع یعنی غیر سبیلین میں یہ وصف موجود نہیں ہے اس طور پر کہ کھال کے ہر حصہ کے نیچے رطوبت ہے اور ہر رگ میں خون ہے پس جب کھال ہٹی اور خون نمودار ہوا مگر بہا نہیں تو اس پر ظہور دم کا اطلاق ہوگا خروج دم کا اطلاق نہ ہوگا کیونکہ خروج کے لئے ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل ہونا فردی ہے اور یہ بات مذکورہ صورت میں پائی نہیں گئی لہذا مذکورہ صورت میں یہ تو کہا جائے گا کہ خون ظاہر ہو گیا لیکن یہ نہیں کہا جائے گا کہ خون نکل گیا اور جب ایسا ہے تو حدث کی علت یعنی خروج نہ پائے جانے کی وجہ سے اس صورت میں وضو نہیں ٹوٹے گا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس نقض کو اس معنی کا انکار کر کے دفع کریں گے جو معنی وصف سے دلالت ثابت ہوا ہے یعنی ہم یہ کہیں گے کہ وصف کے علت ہونے میں جس معنی اور حقیقت کو دخل ہے مذکورہ صورت میں وہی مفقود ہے اور جب وہ معنی مفقود ہے جس کی وجہ سے وصف، علت بنا ہے تو وصف کا علت ہونا مفقود ہوگا اور جب علت مفقود ہوگی تو نقض وضو کا حکم بھی مفقود اور معدوم ہوگا چنانچہ ہم یہ کہیں گے کہ مذکورہ صورت میں اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ علت یعنی خروج پایا گیا لیکن جو معنی خروج سے دلالت ثابت ہیں وہ اس جگہ موجود نہیں ہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ پہلے خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہو چکا ہے یعنی سبیلین سے خروج نجاست کی صورت میں پہلے خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہوتا ہے پھر اس کے بعد پورے بدن کے دھونے کا حکم عائد ہوتا ہے (اتقریباً تحریر کر چکا ہے کہ دفع حرج کی وجہ پورے بدن کے اعضائے اربعہ کے دھونے پر لکھا گیا جائے گا لہذا کتاب میں خروج نجاست کی وجہ سے جہاں بھی پورے بدن کا ذکر کیا گیا ہے وہاں اعضائے اربعہ پر اکتفا کرنا مراد ہوگا) پس چونکہ خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہے اسی لئے وصف خروج پورے بدن کی طہارت یعنی وضو واجب ہونے کی علت قرار پایا یعنی خروج نجاست کی جگہ کے دھونے کا واجب ہونا اس بات کا سبب ہے کہ وصف خروج نقض وضو اور وجوب وضو کی علت ہے چنانچہ اگر یہ معنی نہ پایا گیا یعنی خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب نہ ہوا تو وصف خروج نقض وضو کی علت نہیں ہوگا اور دہرا اس کی یہ ہے کہ طہارت کا وجوب متجری نہیں ہوتا ہے یعنی ایسا نہیں ہوتا ہے کہ ایک حصہ کی طہارت واجب ہو اور ایک کی واجب نہ ہو پس سیلان دم کی صورت میں چونکہ موضع سیلان کا دھونا واجب ہے اس لئے پورے بدن یعنی اعضاء وضو کا دھونا بھی واجب ہوگا تاکہ طہارت کا وجوب متجری نہ ہو اور عدم سیلان یعنی خون نہ بہنے کی صورت میں چونکہ موضع خروج کا دھونا واجب نہیں ہے اس لئے پورے بدن یعنی اعضاء

کا دھونا بھی واجب نہ ہوگا ایک تو اس لئے کہ اس صورت میں طہارت کا موجب متجزی ہو جائے گا حالانکہ پہلے گزر چکا ہے کہ وجوب طہارت متجزی نہیں ہوتا ہے دوم اسلئے کہ وصف خروج جس معنی (موضع خروج کے دھونے کا واجب ہونا) کی وجہ سے علت قرار پایا ہے عدم سیلان کی صورت میں وہ معنی چونکہ نہیں پائے گئے اس لئے وصف خروج علت نہیں ہوگا اور جب اس صورت میں وصف خروج علت نہیں ہوا تو نقض وضو کی علت معدوم ہوگئی اور جب علت معدوم ہوگئی تو نقض وضو کا حکم بھی معدوم ہوگا۔ الفرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ خون نہ بہنے کی صورت میں وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ خارج من غیر سیلین پر حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے دو نقض وارد کئے جاتے ہیں۔ ایک کو تو دو طریقے پر دفع کیا جا چکا ہے دوسرا نقض یہ ہے کہ اگر کسی آدمی کے زخم سے برابر خون یا پیپ بہتا ہو یعنی وہ معذور کے حکم میں ہو تو اس شخص کے حق میں خروج نجاست من البدن کا وصف بھی پایا گیا اور وہ معنی جو وصف سے دلالت ثابت ہیں (یعنی موضع دم کے دھونے کا واجب ہونا) وہ بھی پائے گئے کیونکہ اس شخص پر خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہے مگر اس کے باوجود جب تک نماز کا وقت موجود ہے آپس کے نزدیک یہ خروج حدث اور ناقض وضو نہیں ہے حالانکہ حدث اور نقض وضو کی علت یعنی خروج موجود ہے پس حکم (حدث) علت (خروج) سے مختلف ہو گیا۔ مصنف رحمہ نے اس نقض کو بھی دو طریقے پر دفع کیا ہے اولاً تو اثبات حکم کے ذریعہ اس طور پر کہ صورت مذکورہ میں حکم (حدث) موجود اور ثابت ہے حکم کا علت (خروج) سے مختلف نہیں ہوا ہے یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صاحب جرح کا سیلان دم حدث اور ناقض وضو نہیں ہے بلکہ یہ بھی ناقض وضو ہے اور دوسرا دھونا واجب کرنے والا ہے البتہ عذر کی وجہ سے نماز کا وقت ختم ہونے تک اس کے حق میں نقض وضو کا حکم مؤخر ہو گیا یہ ہی وجہ ہے کہ خروج وقت کے بعد دوسرے وقت کی نماز کیلئے اسی حدث یعنی سیلان دم کی وجہ سے وضو لازم ہوگا یعنی اگر دوسرا کوئی حدث پیش نہ آیا ہو تب بھی سابقہ حدث یعنی سیلان دم کی وجہ سے نیا وضو کرنا لازم ہوگا اور جب ایسا ہے تو حکم (حدث) کا علت (خروج) سے مختلف ہونا لازم نہیں آیا۔

دوسرا دفع کا طریقہ یہ ہے کہ اس نقض کو علت کی غرض کے پائے جانے کی وجہ سے رد کریں گے چنانچہ ہم یہ کہیں گے کہ مصل اور مستبدل یعنی حنفی کی اس تعلیل سے غرض یہ ہے کہ فرغ (خارج من غیر سیلین) کو اصل (خارج من سیلین) کے ساتھ لاحق کر دیا جائے اور دونوں کے درمیان برابری ثابت کر دی جائے۔ حتیٰ کہ فاضل مصنف رحمہ نے کہا کہ تعلیل سے ہماری غرض خون (فرغ) اور پیشاب (اصل) کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور یہ برابری موجود بھی ہے اس لئے کہ جس طرح پیشاب حدث اور ناقض ہے اسی طرح خون بھی حدث اور ناقض ہے پس پیشاب اگر برابر نکلتا رہے اور قطرات برابر پٹکتے رہیں یعنی مسلسل بول کے مرص میں مبتلا ہو تو نماز کا وقت ختم ہونے تک شریعت اسلام نے اس کو معاف قرار دیا ہے یعنی پیشاب جو مقیس علیہ اور اصل ہے اور بالاتفاق ناقض وضو ہے مسلسل بول کے عذر کی وجہ سے اس کے حدث اور ناقض وضو ہونے کے حکم کو وقت ختم ہونے تک مؤخر کر دیا گیا پس اسی طرح خون کا نکلنا جو مقیس اور فرغ ہے اور حدث اور ناقض وضو ہے وہ بھی اگر برابر نکلتا رہا تو نماز کا وقت ختم ہونے تک

اس کو بھی معاف کر دیا جائے گا اور یہ کہا جائیگا کہ اس کے حدت اور ناقض وضو ہونے کا حکم وقت ختم ہونے تک مؤخر ہو گیا ہے اور جب ایسا ہے تو معلل اور مستدل کی عرض یعنی مقیس علیہ (پیشاب) اور مقیس (خون) کے درمیان برابری پائی گئی۔

أَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَبِمَا تَوَعَّانِ مُعَارَضَةٌ فِيهَا مُنَاقَضَةٌ وَمُعَارَضَةٌ خَالِصَةٌ
أَمَّا الْمُعَارَضَةُ الَّتِي فِيهَا مُنَاقَضَةٌ فَالْقَلْبُ وَهُوَ تَوَعَّانٍ أَحَدُهُمَا قَلْبُ
الْعِلَّةِ حَكْمًا وَالْأُخْرَى عِلَّةً وَهُوَ مَا خُوِّدَ مِنْ قَلْبِ الْإِنْسَانِ وَإِنَّمَا
يَصِحُّ هَذَا إِذَا كَانَ يَكُونُ التَّعْلِيلُ فِيهِ بِأَحْكَمٍ مِثْلُ قَوْلِهِمْ أَلْكَفَارُ خَيْرٌ
يُجْلَدُ بِكَرْمِهِمْ مِائَةً تَرْجَمُ ثِيْبُهُمْ كَالْمُسْلِمِينَ قُلْنَا أَلْمُسْلِمُونَ
إِنَّمَا يُجْلَدُ بِكَرْمِهِمْ مِائَةً لَا تَهُ يُرْجَمُ ثِيْبُهُمْ فَلَمَّا اخْتَلَّ الْأَنْفَالُ
فَسَدَّ الْأَصْلُ وَبَطَلَ الْقِيَاسُ

ترجمہ :- بہر حال معارضہ تودہ دو قسم پر ہے ایسا معارضہ جس میں مناقضہ ہو اور خالص معارضہ بہر حال وہ معارضہ جس میں مناقضہ ہو تودہ (قلب ہے۔ اور قلب کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک علت کو حکم سے اور حکم کو علت سے بدل دینا ہے اور قلب کی قسم قلب الانار سے ماخوذ ہے اور قلب کی قسم اس صورت میں صحیح ہوتی ہے جس صورت میں حکم کے ذریعہ تعلیل ہو جیسے شوافع کا قول کہ کفار اسی جنس ہے جنکے بکر کو ایک سو کوڑے مارے جاتے ہیں لہذا ان کے ثیب کو مسلمانوں کی طرح رجم کیا جائے گا۔ ہم کہیں گے کہ مسلمان، ان کے بکر کو ایک سو کوڑے مارے جائیں گے کیونکہ ان کے ثیب کو رجم کیا جاتا ہے پس جب تعلیل انقلاب کا احتمال رکھتی ہے تو اصل فاسد ہو گیا اور قیاس باطل ہو گیا۔

تشریح :- مصنف رحمہ اللہ مناقضہ کو دفع کرنے کی وجہ اربعہ کے بیان سے فارغ ہو کر معارضہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں کیونکہ مناقضہ کی طرح معارضہ بھی علت مؤثرہ پر وارد ہوتا ہے۔ معارضہ کہتے ہیں "مدعی مستدل نے جس دعویٰ پر دلیل قائم کی ہے معارض کا اُس کے خلاف پر دلیل قائم کرنا" مثلاً معارض یہ کہے کہ مدعی نے جس وصف کو اپنے دعویٰ پر دلیل بنایا ہے میسر نزدیک وہ وصف اس دعویٰ پر لائق نہیں کرتا ہے بلکہ اس ہی کے خلاف پر دلالت کرتا ہے۔ پھر اگر مدعی کی قائم کردہ دلیل بعینہ معارض کی دلیل ہو تودہ معارضہ کی قسم اول ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو قسم ثانی ہے اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ معارضہ کی دو قسمیں ہیں (۱) ایسا معارضہ جو مناقضہ کو شامل ہو (۲) خالص معارضہ یعنی ایسا معارضہ جو مناقضہ سے پاک ہو قسم اول کا دوسرا نام قلب ہے۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ قسم اول کا نام "المعارضۃ التي فيها مناقضة" کیوں رکھا گیا۔ المناقضة التي فيها معارضۃ کیوں نہیں

رکھا گیا۔ یعنی نام میں معارضہ کو اصل کیوں قرار دیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معارضہ اصل ہے اور رافض تودہ ضمنی طور پر پایا جاتا ہے۔ کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ نقض اصالتہ اور قصداً علت مؤثرہ پر وارد نہیں ہوتا ہے اور معارضہ اصالتہ اور قصداً وارد ہوتا ہے۔ بہر حال جب معارضہ اصل ہے تو اس کے اصل ہونے کی وجہ سے نام میں معارضہ کو مقدم کر دیا گیا اور ”المعارضۃ الٰتی فیہا مناقضہ“ کہا گیا۔ اس کا برعکس نہیں کیا گیا۔ رہی یہ بات کہ اس قسم کے نام میں معارضہ اور مناقضہ دونوں کیوں مذکور ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم میں من وجہ معارضہ بھی ہے اور من وجہ مناقضہ بھی ہے۔ معارضہ تو اس لئے ہے کہ معارضہ میں معارضین، مستدل اور مدعی کی دلیل کو تسلیم کر کے مدعی کے ثابت کردہ حکم کے علاوہ دوسرا حکم ثابت کرنے کیلئے اس کو مستقلاً دوسری دلیل بنا کر ظاہر کرتا ہے اور اس قسم میں چونکہ یہ بات موجود ہے اس لئے اس کے نام میں معارضہ کا ذکر کر دیا گیا۔ اور مناقضہ میں مستدل کی دلیل کا ابطال ہوتا ہے پس اس قسم میں چونکہ معارضین مستدل کی دلیل کو باطل کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ آپ کے برتن کردہ حکم کو یہ دلیل ثابت نہیں کرتی ہے یعنی اس حکم پر اس دلیل کا پیش کرنا باطل ہے اس لئے اس قسم کے نام رکھنے میں مناقضہ بھی ذکر کر دیا گیا۔

الحاصل معارضہ کی قسم اول کا نام قلب ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں (۱) علت کو پلٹ کر حکم قرار دینا اور حکم کو علت (۲) علت کو اس طرح پلٹ دینا کہ وہ مستدل کے دعوے کے لئے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دل بن جائے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ قلب کی پہلی قسم قلب الانا سے ماخوذ ہے یعنی برتن کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کے حصہ کو اوپر کر دینا۔ اس جگہ اوپر کے حصہ سے مراد علت اور نیچے کے حصہ سے مراد حکم ہے اور مطلب یہ ہے کہ علت کو حکم قرار دیدیا جائے اور حکم کو علت قرار دیدیا جائے۔ فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ قلب کی یہ قسم صرف اس صورت میں متحقق ہو سکتی ہے جبکہ حکم کے ذریعہ تعلیل کی گئی ہو یعنی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیا گیا ہو تاکہ جب اس کو پلٹا جائے تو دوبارہ حکم قرار دینے کے قابل ہو چنانچہ اگر وہ فاضل علت ہو جو حکم بننے کے قابل نہیں ہے تو اس میں قلب متحقق نہیں ہو سکتا ہے۔ اسکی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ نوع کفار کے غیر شادی شدہ افراد کو زنا کے جرم میں ایک سو کوڑے مارے جاتے ہیں لہذا ان کے شادی شدہ افراد کو اس جرم میں رجم کیا جائے گا جیسا کہ مسلمانوں کا حکم ہے کہ ان کے شادی شدہ افراد کو رجم کیا جاتا ہے اور غیر شادی شدہ افراد کو کوڑے مارے جاتے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک آدمی کے معصن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے لہذا شوافع نے کفار کو مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ جسطرح شادی شدہ مسلمانوں کو زنا کے جرم میں رجم کیا جاتا ہے اور غیر شادی شدہ مسلمانوں کو کوڑے مارے جاتے ہیں اسی طرح شادی شدہ کفار کو زنا کے جرم میں رجم کیا جائیگا اور غیر شادی شدہ کفار کو کوڑے مارے جائیں گے پس معصن شوافع نے کفار کے حق میں شادی شدہ کے رجم کیلئے غیر شادی شدہ پر کوڑے مارنے کو علت قیاس قرار دیا اور یوں کہا کہ غیر شادی شدہ کفار کو جو حکم کوڑے مارے جاتے ہیں اس لئے ان کے شادی شدہ افراد کو رجم کیا جائے گا۔ احناف کے نزدیک معصن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے لہذا احناف کے نزدیک تمام کفار غیر معصن ہونگے اور غیر معصن زانی کی سزا کوڑے ہیں لہذا کفار کے شادی شدہ اور غیر شادی شدہ دونوں طرح کے زانیوں پر کوڑے لگائے جائیں گے۔ چنانچہ صاحب حسامی نے احناف کی دکالت کرتے ہوئے شوافع

کی برکت کردہ تعلیل پر قلب کے ذریعہ معارضہ کیا اور کہا کہ مسلمانوں کے حق میں کوڑے مارنے کو رجم کی علت قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی مسلمانوں کے حق میں رجم، علت ہے کوڑے مارنے کی اور جب اصل اور مقبس علیہ یعنی مسلمانوں کے حق میں رجم، کوڑے مارنے کی علت ہے اور کوڑے مارنا رجم کی علت نہیں ہے تو فرع اور مقبس یعنی کفار کے حق میں کوڑے مارنے کو رجم کی علت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔

الحاصل شواہد کی بیان کردہ تعلیل انقلاب اور تبدیلی کا احتمال رکھتی ہے اور جب یہ احتمال ہے تو تعلیل ناسد ہوگئی اور کفار کو مسلمانوں پر قیاس کرنا باطل ہو گیا اس لئے کہ قیاس اس وقت صحیح ہوتا جب اصل اور مقبس علیہ کی علت فرع کے اندر موجود ہوتی حالانکہ انقلاب کے بعد مسئلہ اور مدلی کی بیان کردہ علت اصل کے اندر علت نہیں رہی بلکہ حکم ہو گیا۔ بہر حال جب قیاس باطل ہو گیا تو قیاس کے ذریعہ حضرات شواہد کا کفار کے شادی شدہ زانیوں پر رجم کا ثبات کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

اب آپ غور کریں کہ یہ قلب معارضہ بھی ہے اور مناقضہ بھی، معارضہ تو اسلئے ہے کہ معلل یعنی شواہد کا منشا یہ تھا کہ اس تعلیل کے ذریعہ شادی شدہ کفار کے حق میں رجم ثابت کیا جائے۔ لیکن قلب کے بعد اس کے خلاف کاثبات ہوتا ہے اور یہی معارضہ ہے۔ اور مناقضہ اسلئے ہے کہ احناف نے یہ کہا کہ شواہد نے جس حکم یعنی جلدائے کو علت قرار دیا ہے وہ علت بننے کے قابل نہیں ہے اور اسی کا نام مناقضہ ہے۔

وَالشَّائِنُ قَلْبُ الْوُضْعِ شَاهِدًا عَلَى الْمُعَلَّلِ بَعْدَ أَنْ كَانَتْ شَاهِدًا لَهُ وَهُوَ
مَأْخُودٌ مِنْ قَلْبِ الْجَمْعِ ابْنِ قَاتَةَ كَانَتْ كَهْمُورُهُ إِلَيْكَ فَصَارَ وَجْهَهُ إِلَيْكَ إِلَّا
أَنْتَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِوَضْعٍ مَرَأِيٍّ فِيهِ تَفْسِيرٌ لِلْأَوَّلِ مِثَالُهُ قَوْلُهُمْ فِي صَوْمِ
رَمَضَانَ أَنْتَ صَوْمٌ فَزَمِينٌ فَلَا يَتَعَدَّى إِلَّا بِتَغْيِينِ النِّيَّةِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ
فَقُلْنَا إِنَّهُ لَمَّا كَانَتْ صَوْمًا نَرْضًا اسْتَعْنَى عَنْ تَغْيِينِ النِّيَّةِ بَعْدَ تَغْيِينِهِ
كَصَوْمِ الْقَضَاءِ لَكِنَّهُ إِنَّمَا يَتَغَيَّرُ بَعْدَ الشَّرُوعِ وَهَذَا تَغْيِينُ
تَبَلُّ الشَّرُوعِ

ترجمہ :- قلب کی دوسری قسم وصف (علت) کو اس طرح بٹانے کہ وہ معلل کے خلاف حجت ہو جائے بعد اس کے کہ وہ معلل کے لئے حجت تھا اور یہ قلب الجواب سے ماخوذ ہے پس اگر وصف کی پشت تیری طرف تھی تو قلب کے بعد اس کا چہرہ تیری طرف ہو جائے گا مگر قلب کی یہ قسم منشا ایسے وصف زائد کے ساتھ ہوتی ہے جس میں اول کی تفسیر ہو اس کی مثال رمضان کے روزے کے سلسلے میں شواہد کا قول ہے کہ یہ فرض روزہ ہے لہذا صوم نیت کی تعیین کے ساتھ ادا ہوگا جیسا کہ قضاء کا روزہ پس ہم نے کہا کہ جب یہ فرض روزہ ہے تو شواہد

کی جانب سے تعین کے بعد تعینِ نیت سے سستی ہو گیا جیسا کہ قضا کا روزہ لیکن وہ شروع کرنے کے بعد متعین ہوتا ہے اور یہ شروع کرنے سے پہلے ہی متعین ہو چکا ہے۔

تشریح: قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ معتدل اور مستدل (مدعی) نے ایک وصف کو اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے علت بنا کر پیش کیا لیکن معارض نے اس علت کو اس طرح پلٹ دیا کہ وہ مستدل کے دعوے کیلئے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دال اور حجت ہو گیا۔ قلب کی اس قسم میں معارضہ تو اسلئے ہے کہ مستدل کی پیش کردہ علت اور دلیل اس کے دعویٰ کے خلاف پر دلات کرتی ہے۔ اور دلیل کا مستدل کے دعویٰ کے خلاف پر دلات کرنا ہی معارضہ ہے۔ اور مناقضہ اس لئے ہے کہ اس دلیل سے مستدل کا دعویٰ ثابت نہیں ہوا لہذا اس کی پیش کردہ دلیل ٹوٹ گئی اور دلیل کا ٹوٹ جانا ہی مناقضہ ہے۔

صاحبِ حسامی کہتے ہیں کہ قلب کی یہ قسم قلب الجوابیہ نامزد ہے یعنی نوشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کی طرف کر دینا۔ گویا قلب سے پہلے علت کی پشت معارض کی طرف تھی اور رخِ مستدل کی طرف تھا یعنی علت مستدل کیلئے مفید اور معارض کیلئے غیر مفید تھی لیکن قلب کے بعد پشت مستدل کی طرف ہو گئی اور رخِ معارض کی طرف ہو گیا یعنی یہ ہی علت قلب کے بعد مستدل کے لئے غیر مفید اور معارض کیلئے مفید ہو گئی۔ مصنف کی عبارت ”فائدہ کان ظہرہ ایک فعا وجہہ ایک“ کا یہ ہی مطلب ہے۔

الا نہ لایکون الا سے فاضل مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مستدل نے جس وصف (علت) کو اپنے دعویٰ پر دلیل بنایا ہے اگر معارض نے بعینہ اس وصف کو اپنے دعویٰ پر دلیل بنایا تو ایک وصف کا دو متضامی حکموں اور دعوؤں پر دلیل بننا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات عقلاً ناممکن ہے لہذا قلب کے بعد اس وصف میں کچھ زیادتی کرنا ضروری ہوگا تاکہ بعینہ ایک وصف کا دو حکموں کیلئے دلیل بننا لازم نہ آئے۔ اسی کو مصنف نے کہا کہ قلب کی یہ قسم اسی وقت متفق ہوگی جبکہ مستدل اور معتدل کے ذکر کردہ وصف میں کچھ زیادتی کر دی گئی ہو۔ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب وصف میں زیادتی کر دی گئی تو مستدل کا مدعی اور حکم ایک وصف کے ساتھ متعلق ہوا اور معارض کا مدعی اور حکم دوسرے وصف کے ساتھ متعلق ہوا تو دعویٰ ثابت کرنے کیلئے جس وصف کو دلیل بنایا تھا معارض نے اس کے خلاف دعویٰ پر دوسرے وصف کو دلیل بنایا ہے اور یہ معارضہ خالصہ کی اقسام میں سے ہے نہ کہ ”المعارضۃ الہی فیہا مناقضۃ“ کی اقسام میں سے اور جب ایسا ہے تو اس کو قلب یعنی ”المعارضۃ الہی فیہا مناقضۃ“ کی اقسام میں سے شمار کرنا کیسے درست ہوگا۔ اسی سوال کا جواب دینے کیلئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ مستدل کے ذکر کردہ وصف میں قلب کے بعد جو زیادتی کی گئی ہے وہ زیادتی اس وصف کی تفسیر ہو اس وصف کو متغیر کرنے والی نہ ہو۔ اور جب وہ زیادتی وصف اول کی تفسیر ہے تو قلب کے بعد یہ وصف، وصف آخر اور ثلثی آخر کے حکم میں نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو یہ معارضہ خالصہ کی اقسام میں سے بھی نہ ہوگا بلکہ المعارضۃ الہی فیہا مناقضۃ کی اقسام میں سے ہوگا۔

قلب کی اس دوسری قسم کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے لہذا اس کو ادا کرنے کیلئے نیت

کے ذریعہ متعین کرنا ضروری ہے یعنی یہ کہنا یا دل میں ارادہ کرنا ضروری ہے کہ میں اس رمضان کا روزہ ادا کرتا ہوں جیسا کہ روزہ کی قضا کر نیسکے لئے نیت کے ذریعہ اس کا متعین کرنا ضروری ہے۔ غوائع نے اس مسئلہ میں فرضیت کو تعین نیت کی علت قرار دیا ہے اور موم رمضان کو صوم قضا و رمضان پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ جس طرح صوم قضا و رمضان کے فرض ہونے کی وجہ سے اس کو ادا کرنے کے لئے تعین نیت ضروری ہے اسی طرح صوم رمضان کے فرض ہونے کی وجہ سے اس کو ادا کرنے کیلئے بھی تعین نیت ضروری ہوگی یعنی تعین نیت کے بغیر جس طرح قضا روزہ ادا نہیں ہوتا اسی طرح صوم رمضان بھی بغیر تعین نیت کے ادا نہ ہوگا۔ ماحصبی نے اخذ کی طرف سے معارضہ بالقلب کے ذریعہ اس کا جواب دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ فرضیت تعین نیت کی دلیل اور علت نہیں ہے بلکہ عدم تعین کی دلیل ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے لہذا جب اس کو شارع نے متعین کر دیا اور یہ فرما دیا کہ جب شعبان گزر جائے تو رمضان کے علاوہ اور کوئی روزہ نہیں ہے تو شارع کے متعین کرنے کے بعد رمضان کا روزہ تعین نیت سے مستثنیٰ ہوگا جس طرح قضا کا روزہ ایک بار متعین کرنے کے بعد دوبارہ تعین نیت کا مستلزم نہیں ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ رمضان کا روزہ اور قضا کا روزہ دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ ایک بار تعین کے بعد دوبارہ تعین کی ضرورت نہیں ہے اور اس کی علت فرضیت ہے لیکن رمضان کا روزہ چونکہ شروع کرنے سے پہلے ہی بمنزائے شارع متعین ہے اس لئے بندے کی جانب سے پھر متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور قضا کا روزہ شروع کرنے سے پہلے چونکہ متعین نہیں ہے اس لئے بندے کی طرف سے ایک دفعہ متعین کرنا لازم ہوگا۔

وَقَدْ تَقَلَّبَ الْعِلَّةُ مِنْ وَجْهِ آخَرَ وَهُوَ ضَعِيفٌ مِثَالُهُ قَوْلُهُمْ هَذِهِ عِبَادَةٌ لَا تُكْتَفَى فِي فَنَائِدِهَا فَوَجَبَ أَنْ لَا يَلْزَمَ بِالشَّرْوَاعِ كَالْوُضُوءِ فَيَقَالُ لَهُمْ لَمَّا كَانَ كَذَا لَوْ وَجَبَ أَنْ يُسْتَوَى فِيهِ عَمَلُ الشُّرْعِ وَالشَّرْوَاعِ كَالْوُضُوءِ وَهُوَ ضَعِيفٌ مِنْ وَجْهِ الْقَلْبِ لِأَنَّهُ لَمَّا جَاءَ بِكُمْ آخِرَ ذَهَبَتِ الْمُنَاقَضَةُ وَلَا كَانِ الْمَقْصُودُ مِنَ الْكَلَامِ مَعْنَاكَ وَالْأَسْرَافُ مُتَحَلِّفٌ فِي الْمَعْنَى ثُبُوتٌ مِنْ وَجْهِ وَشُقُوطٌ مِنْ وَجْهِ عَلَى وَجْهِ التَّضَادِّ وَذَلِكَ مُبْطِلٌ لِلْقِيَاسِ

ترجمہ: اور کہیں قلب علت دوسرے طریقہ پر ہوتا ہے اور وہ ضعیف ہے اس کی مثال غوائع کا قول ہے کہ یہ فرائض ایسی عبادت ہیں جیسے فاسد کو پورا نہیں کیا جاتا ہے لہذا ضروری ہے کہ شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہو جیسے وضو پس ان سے کہا جائیگا کہ جب ایسا ہے تو واجب ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا مکمل برابر ہو جیسے وضو اور یہ قلب کے طریقوں میں سے ضعیف طریقہ ہے اسلئے کہ جب حکم آخر لے آیا تو منافقہ ختم ہو گیا۔ اور اس لئے کہ کلام سے اس کے معنی مقصود ہوتے ہیں اور برابری معنی میں مختلف ہے من و جہ ثبوت ہے اور من و جہ سقوط ہے تضاد کے طریقہ پر اور یہ قیاس کو

باطل کرنے والا ہے۔

تشریح

صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ قلب علت کے سابقہ دو طریقوں کے علاوہ ایک تیسرا طریقہ ادا ہے جس کا نام قلب التسویہ ہے لیکن یہ طریقہ فاسد ہے اور فساد کی وجہ یہ ہے کہ اس تیسرے طریقے میں منسیر معارضہ متحقق ہوتا ہے مناقضہ متحقق نہیں ہوتا حالانکہ قلب اس معارضہ کا نام ہے جس میں مناقضہ بھی موجود ہو۔ اس کی مثال شواہخ کا یہ قول ہے کہ نفل روزہ ہو یا نماز شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے معنی کہ اگر اس کو فاسد کر دیا گیا تو اس کی قضا واجب نہ ہوگی ہاں نفسی مع شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے کیونکہ فاسد ہونے کی صورت میں اس کا اتمام بھی واجب ہے اور اسکی قضا بھی واجب ہے۔ الغرض نفل نماز اور روزہ شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے۔ اور دلیل اس کی یہ دیتے ہیں کہ نفل نماز اگر خروج روح وغیرہ کی وجہ سے بغیر افساد کے خود بخود فاسد ہو گئی تو اس نفل نماز کا اتمام اور پورا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس کا اتمام جائز ہی نہیں ہے۔ پس جب فاسد ہونے کی صورت میں نفل نماز اور روزے کا اتمام لازم نہیں ہوتا ہے تو شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہوگا جیسے وضو کہ جب طرح درمیان میں فساد پیش آجائے سے وضو کا اتمام اور پورا کرنا لازم نہیں ہے اسی طرح شروع کرنے سے بھی لازم نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل شواہخ نے نوافل کو وضو پر قیاس کیلئے ادا یہ کہا ہے کہ جس طرح وضو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے اسی طرح نوافل بھی شروع کرنے سے لازم نہ ہوں گے اور اس عدم لزوم کی علت عدم اتمام فی الفساد کو قرار دیا ہے یعنی جس طرح فاسد ہونے کی صورت میں وضو کا اتمام ضروری نہیں ہے اسی طرح فساد کی صورت میں نوافل کا اتمام بھی ضروری نہیں ہے۔ اب آپ یوں کہیں کہ جس طرح عدم اتمام فی الفساد کی وجہ سے وضو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے اسی طرح عدم اتمام فی الفساد کی وجہ سے نوافل بھی شروع کرنے سے لازم نہ ہوں گے صاحب حسامی نے احناف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ٹھیک ہے اگر یہ بات ہے کہ عدم اتمام فی الفساد میں نوافل وضو کے مانند ہیں یعنی فساد کی وجہ سے وضو کا اتمام واجب نہیں ہے اسی طرح نوافل کا اتمام بھی ضروری نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ نوافل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہونا چاہیے جیسا کہ وضو میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہے یعنی وضو جو تھارے نزدیک اصل اور مقیس علیہ ہے وہ نذر سے لازم ہوتا ہے اور نہ شروع کرنے سے گویا قطعاً میں نذر اور شروع کے حکم میں استواء اور برابری ہے پس اسی طرح نذر یعنی نوافل میں بھی نذر اور شروع کے حکم میں استواء اور برابری ہونی چاہیے اور یہ بات اعظم من اشمس ہے کہ نوافل میں عدم لزوم کی صورت میں برابری ناممکن ہے کیونکہ نوافل بالاجماع نذر سے لازم ہو جاتے ہیں پس نذر اور شروع کے حکم میں برابری پیدا کرنے کیلئے ضروری ہے کہ نوافل شروع کرنے سے بھی لازم ہو جائیں جیسا کہ احناف کا مذہب ہے۔

الحاصل شواہخ نے عدم اتمام فی الفساد کو عدم لزوم کی علت قرار دیا ہے لیکن احناف نے کہا کہ عدم اتمام فی الفساد عدم لزوم کی علت نہیں ہے بلکہ استواء کی علت ہے اور یہ استواء وضو میں عدم لزوم سے متحقق ہوتا ہے کہ وضو نذر سے لازم ہونے سے اور نوافل میں لزوم سے متحقق ہونے سے کہ نوافل نذر سے بھی لازم ہو جاتے ہیں اور

شروع کرنے سے بھی بہر حال یہاں اس اعتبار سے قلب ہوگا۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ قلب کی یہ قسم فاسد ہے اور وجہ فساد دو ہیں ایک تو یہ کہ معارض نے جو حکم ثابت کیا ہے یعنی استوار اور برابری۔ یہ حکم ہمدی کے ثابت کردہ حکم یعنی عدم لزوم بالشروع کے منافی نہیں ہے اور اس کی مرتبہ نقیض نہیں ہے کیونکہ عدم لزوم کی مرتبہ نقیض لزوم بالشروع ہے اور جب ایسا ہے تو مناقضہ ختم ہو گیا اور جب مناقضہ ختم ہو گیا تو قلب بھی باقی نہ رہا کیونکہ قلب کی صحت کے لئے قلب کا مناقضہ پر مشتمل ہونا ضروری ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ دوسری وجہ فساد یہ ہے کہ کلام سے اس کے معنی مقصود ہوتے ہیں الفاظ مقصود نہیں ہوتے اور استوار میں کو معارض نے ثابت کیا ہے اور پھر اس کے ذریعہ شروع کرنے سے نوافل کے لازم ہونے پر استدلال کیا ہے معنی کے اعتبار سے مختلف ہے اس طور پر کہ استوار اصل یعنی وضو میں سقوط اور عدم لزوم کے اعتبار سے ہے کہ وضو نہ نذر سے لازم ہوتا ہے اور نہ شروع کرنے سے اور یہی استوار فرع یعنی نوافل میں ثبوت اور لزوم کے اعتبار سے ہے کہ نوافل نذر سے بھی لازم ہو جاتے ہیں اور شروع کرنے سے بھی۔ اور ثبوت اور سقوط یعنی وجود لزوم اور عدم لزوم کے درمیان تضاد ہے پس استوار کا اصل اور فرع میں تضاد کے طور پر مختلف ہونا معارض (احناف) کے قیاس بالقلب کو باطل کرتا ہے۔ کیونکہ قیاس صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ حکم اصل سے فرع کیطرت بعینہ اور بلا تفاوت متعدی ہو جائے حالانکہ یہاں یہ بات منتفی ہے اسلئے کہ وہ استوار جو اصل (وضو) میں ہے وہ اس استوار کی ضد ہے جس کو معارض (احناف) نے فرع (نوافل) میں ثابت کیا ہے اس طور پر کہ اصل میں استوار ہے سقوط اور عدم لزوم میں اور فرع میں استوار ہے ثبوت اور وجود لزوم میں۔ الحاصل ان دونوں میں سے ہر ایک اگرچہ لفظ استوار میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہے لیکن معنی جو مقصود ہیں اس میں مختلف ہے اور جب ایسا ہے تو قیاس کیسے درست ہوگا۔ لہذا استوار کے ذریعہ احناف کا قیاس کرنا بھی فاسد ہے۔

وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ الْمُنَافِيَةُ فَتَوَعَّانِ أَحَدُهُمَا فِي حُكْمِهِ الْفُرْعُ وَهُوَ صَحِيحٌ
وَالْأُخَرُ فِي عِلَّةِ الْاَضَلِّ وَذَلِكَ بِأَطْلٍ يَعْدَمُ حُكْمُهُ وَإِفْسَادٌ لَوْ أَنَّ
تَعْدِيَّتَهُ لَكُنَتْ لَا اتِّصَالَ لَهُ بِمَوْضِعِ الْتِزَاعِ إِلَّا مِنْ حَيْثُ أَنَّكَ يَتَعَدَّى
تِلْكَ الْعِلَّةُ فِيهِ وَعَدَمُ الْعِلَّةِ لَا يُوجِبُ عَدَمَ الْحُكْمِ

ترجمہ :- اور بہر حال معارضہ خالصہ تو اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک (معارضہ) فی حکم الفرع ہے اور یہ صحیح ہے اور دوسرا (معارضہ) فی علت الاصل ہے اور یہ باطل ہے کیونکہ تعلیل کا حکم معدوم ہے اور تعلیل فاسد ہے اگر تعلیل اس کے متعدی ہونے کا فائدہ دے اس لئے کہ موضع نزاع (معارضہ فی حکم الفرع) کے ساتھ معارضہ فی علت الاصل کا کوئی اتصال نہیں ہے مگر اس حیثیت سے کہ معارضہ فی حکم الفرع میں وہ علت معدوم ہو جائے اور علت کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے۔

تشریح

معنفہ نے معارضہ کی دوسری قسم کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ معارضہ مخالفہ یعنی وہ معارضہ جو مناقضہ پر مشتمل نہ ہو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) معارضہ فی حکم الفرع (۲) معارضہ فی علت الاصل۔ معارضہ فی حکم الفرع کا مطلب یہ ہے کہ ایسا معارضہ جو فرع کے حکم سے متعلق ہو مثلاً معارضہ مستدل اور معطل سے یہ کہے کہ میرے پاس ایسی علت اور دلیل موجود ہے جو فرع میں آپ کے ثابت کردہ حکم کے خلاف حکم پر دلالت کرتی ہے یعنی مستدل نے فرع میں حکم ثابت کرنے کے لئے ایک علت پیش کی اور معارض نے دوسری علت پیش کر کے دوسرا حکم ثابت کر دیا۔ صاحبِ حاشی کہتے ہیں کہ معارضہ کی یہ قسم صحیح اور درست ہے کیونکہ اس معارضہ کے ذریعہ مستدل کے ثابت کردہ حکم کے خلاف دوسرا حکم دوسری علت کے ذریعہ ثابت کیا جاتا ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے لہذا یہ معارضہ درست ہوگا۔ معارضہ کی اس قسم کی پانچ صورتیں ہیں اور پانچوں میں معارضہ اور علمِ اصول میں متعلق ہیں۔ پہلی صورت تو یہ ہے کہ معارضہ ایسی علت ذکر کرے جو بغیر کی زیادتی کے معطل اور مستدل کے حکم کی صریح نفی پر دلالت کرے مثلاً معارضہ مستدل سے یہ کہے کہ تیری بیان کردہ دلیل اور علت اگر میرے مدعی پر دلالت کرتی ہے لیکن میرے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو میرے ثابت کردہ حکم اور مدعی کی نفی کرتی ہے اور اس کے برخلاف دوسرا حکم ثابت کرتی ہے مثلاً مسح راس کی تخلیث کے مسنون ہونے پر شوافع نے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ مسح راس وضو کا ایک رکن ہے اور اعضا مغسولہ کا غسل بھی رکن ہے اور اعضا مغسولہ کے غسل میں تخلیث بالاتفاق سنت ہے لہذا علتِ رکنیت کی وجہ سے اعضا مغسولہ پر قیاس کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ مسح راس میں بھی تخلیث سنت ہے۔ اختلاف کی طرف سے اس پر معارضہ کرتے ہوئے کہا گیا کہ مسح راس وضو میں مسح ہے لہذا یہ دوسرے مسح کے مشابہ ہوگا اور اس پر قیاس کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ جس طرح دوسرے مسح یعنی موزے پر مسح میں تخلیث سنت نہیں ہے اسی طرح مسح راس میں بھی تخلیث سنت نہ ہوگی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ معارضہ حکم میں ایسی زیادتی کرے جو بمنزلہ تفسیر کے ہو مثلاً مذکورہ مثال میں معارضہ اس طرح پیش کرے کہ مسح وضو میں ایک رکن ہے لہذا تکمیل مسح کے بعد اس کی تخلیث مسنون نہ ہوگی جیسا کہ غسل ہے۔ ملاحظہ فرمائیے یہاں حکم میں صرف تکمیل کے بعد کی قید کو بڑھا دیا گیا جو درحقیقت مقصود کی تفسیر اور توضیح ہے۔ حاصل یہ ہے کہ وضو میں اصل سنت تخلیث نہیں ہے بلکہ فرض کو اس کے محل میں مکمل کرنا سنت ہے۔ پس مسح راس میں چونکہ استیعاب راس سے سنت تکمیل ادا ہو جاتی ہے اسلئے تخلیث کی ضرورت نہیں رہی، اس کے برخلاف اعضائے مغسولہ کہ ان میں استیعاب اعضا خود فرض میں داخل ہے لہذا اصل فرض میں بیکار غسل یعنی تخلیث کے علاوہ تکمیل کی اور کوئی صورت نہیں ہے پس جب ایسا ہے تو اعضا مغسولہ میں سنت تکمیل، تخلیث کے ذریعہ ادا کی جائے گی اور مسح راس میں استیعاب کے ذریعہ ادا کی جائے گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ معارضہ حکم میں ایسی زیادتی کرے جو زیادتی مقصود کو بدل دے اور اس حکم کو متغیر کر دے درحالیکہ معارضہ ایسی بات کی نفی کرے جس کا مستدل نے دعویٰ نہیں کیا ہے۔ مثلاً اختلاف کہتے ہیں کہ باپ اگر زندہ ہو تو اسکو منسبرہ اولاد پر نکاح کی ولایت حاصل ہوتی ہے پس اگر باپ زندہ نہ ہو تو اس پر قیاس کر کے دوسرا دلیا کو بھی حسب ترتیب قربت نکاح کی ولایت حاصل ہوگی۔ اس پر شوافع نے بطور معارضہ کہا کہ بھائی کو اپنی مغیرہ بہن کے الہ بالاتفاق ولایت حاصل نہیں ہوتی

ہے لہذا ہم مال پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہاں کو اپنی مغیرہ بن کے نکاح کی ولایت بھی مائل نہ ہوگی۔ ملاحظہ فرمائیے کہ یہاں حکم ولایت پر غرض اخوت کی زیادتی کے ساتھ معارضہ پیش کیا گیا ہے جس کی وجہ سے حکم اول میں تغیر پیدا ہو گیا اور اس کے ذریعے ایسی بات کی نفی کی گئی ہے جیسے مستدل (احناف) نے ثابت نہیں کیا تھا اسلئے کہ احناف نے بھائی کی ولایت ثابت نہیں کی تھی کہ معارضہ اس کی نفی کرتا بلکہ مطلق ولایت ثابت کی تھی البتہ اس میں حکم اول کا معارضہ موجود ہے اس طور پر کہ بھائی کی ولایت کی نفی سے مطلق ولایت اقربا کی نفی لازم آتی ہے کیونکہ بھائی اور غیر بھائی کے درمیان فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔ لہذا جب بھائی کی ولایت کی نفی ہوگی تو دوسرے اقرباء کی ولایت کی نفی بھی ہو جائے گی۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ معارضہ ایسی زیادتی کر کے معارضہ کرے جو حکم کو بدل دے درآں حالیکہ معارضہ ایسی چیز کا اثبات کرے جس کی نفی مستدل نے نہیں کی ہے مثلاً احناف نے کہا کہ کافر، مسلمان غلام خریدنے کا اہل ہے کیونکہ وہ بالاتفاق اس کو فروخت کرنے کا اہل ہے لہذا اس کو خریدنے کا اہل بھی ضرور ہوگا جیسا کہ مسلمان، عبد مسلم کے فروخت کرنے کا بھی اہل ہے اور اس کو خریدنے کا بھی اہل ہے۔ گویا احناف نے کافر کو مسلمان پر قیاس کیا ہے اور کہا ہے کہ جسطرح مسلمان کے حق میں عبد مسلم کی خرید و فروخت برابر ہے اسی طرح کافر کے حق میں بھی برابر ہے یعنی جسطرح بیچنے کی اجازت ہے اسی طرح خریدنے کی بھی اجازت ہے۔ شواہع اس کے معارضہ میں کہتے ہیں کہ کافر جب عبد مسلم کو فروخت کرنے اور اپنی ملک سے نکالنے کا مجاز ہے تو ضروری ہے کہ ابتداء ملک یعنی خریدنا اور بقاؤ ملک یہ دونوں بھی کافر کے حق میں برابر ہوں یعنی کافر عبد مسلم کو خرید کرنے کا بھی مجاز ہو اور اس پر اپنی ملک برقرار رکھنے کا بھی مجاز ہو جیسا کہ مسلمان کے حق میں یہ دونوں باتیں برابر ہیں لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کافر، عبد مسلم پر شرعاً اپنی ملک برقرار رکھنے کا مجاز نہیں ہے بلکہ حکم شرع اس کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ عبد مسلم کو اپنی ملک سے نکال دے پس جب ایسا ہے کہ کافر، عبد مسلم پر اپنی ملک برقرار رکھنے کا مجاز نہیں ہے تو وہ ابتداء ملک یعنی خرید کرنے کا بھی مجاز نہ ہوگا، کیونکہ کافر کے حق میں ابتداء ملک اور بقاؤ ملک دونوں برابر ہیں۔ جیسا کہ مسلمان کے حق میں دونوں برابر ہیں ملاحظہ فرمائیے کہ اس معارضہ میں حکم اول کو "ابتداء ملک اور بقاؤ ملک کے درمیان برابری" کی قید کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے اور حکم اول پر یہ زیادتی بڑھادی گئی ہے اور اس معارضہ میں ایسی بات کا اثبات ہے جس کی مستدل نے نفی نہیں کی کیونکہ احناف نے اپنی تعلیل اور دلیل میں ابتداء ملک اور بقاؤ ملک کے درمیان برابری کی نفی نہیں کی ہے حالانکہ معارضہ میں اس کے اثبات کے درپے ہے لیکن اس کے ضمن میں احناف کے بیان کردہ حکم پر معارضہ ہو جاتا ہے اسلئے کہ معارضہ نے جب ابتداء ملک اور بقاؤ ملک کے درمیان برابری ثابت کر کے کافر کو عبد مسلم کی خریداری کی اجازت نہیں دی تو بیع اور شراؤ کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا یعنی بیع مجاز نہ ہو گیا اور خرید ناجائز ہو گیا۔

معارضہ فی المحکم کی پانچویں صورت یہ ہے کہ معارضہ اس حکم کی نفی کے درپے نہ ہو جس کو مستدل اور معلیل نے ثابت کیا ہے یا اس حکم کو ثابت کرنے کے درپے نہ ہو جس کی مستدل نے نفی کی ہے بلکہ دوسرے محل میں دوسری علت سے حکم ثابت کرے لیکن اس دوسرے حکم کا اثبات حکم اول کی نفی کو مستلزم ہو حاصل یہ کہ معارضہ حکم اول کی ضد سے معارضہ

نہ کرے بلکہ کسی ایسے حکم سے معارضہ کرے جو حکم اول کا غیر ہو لیکن اس کے ضمن میں حکم اول کی نفی ہو جاتی ہو۔ اس کی مثال امام ابو حنیفہ کا یہ قول ہے کہ اگر کسی عورت کو اس کے شوہر کے مرجعے کی خبر ملی اور اس نے عدت گزار کر دوسرے شخص سے شادی کر لی اس سے اولاد بھی پیدا ہو گئی اس کے بعد اس کا پہلا شوہر زندہ گھر واپس آ گیا تو ایسی صورت میں یہ اولاد پہلے شوہر کی ہوگی اور اسی سے نسب ثابت ہوگا اسلئے کہ ان کے درمیان حکم شرع نکاح قائم ہے لہذا صحیح طور پر صاحب فرائض پہلا ہی شوہر ہوگا۔ اب اس پر اگر کوئی شخص معارضہ پیش کرے اور یہ کہے کہ یہ دوسرا شوہر فرائض فاسد کا مالک ہے اور فرائض فاسد سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ لہذا اس اولاد کا نسب دوسرے شوہر سے ثابت ہوگا نہ کہ پہلے شوہر سے اور بطور دلیل قیاس یہ پیش کرے کہ اگر کسی نے بغیر گواہ کے شادی کی اور اولاد پیدا ہو گئی تو یہ فرائض فاسد ہے مگر اس کے باوجود شوہر سے نسب ثابت ہے پس اسی پر قیاس کرتے ہوئے مقبض میں بھی فرائض فاسد ہونے کے باوجود دوسرے شوہر سے نسب ثابت ہوگا ملاحظہ فرمائیے کہ اس معارضہ میں پہلے شوہر سے نسب کی نفی نہیں کی گئی ہے بلکہ صرف دوسرے شوہر کے لئے نسب ثابت کیا گیا ہے البتہ اس کے ضمن میں پہلے شوہر سے نسب کی نفی خود بخود ہو گئی کیونکہ شوہر ثانی کے لئے ثبوت نسب کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شوہر اول سے نسب منقطع ہو۔ کیونکہ ایک بچہ کا دو شخصوں سے ثبوت نسب ممکن نہیں ہے۔

حضرت امام ابو حنیفہ کی طرف سے اس معارضہ کا جواب یہ ہوگا کہ پہلا شوہر فرائض صحیح کا مالک ہے اور دوسرا شوہر فرائض فاسد کا مالک ہے اور صحیح، فاسد سے راجع ہوتا ہے۔ لہذا فرائض صحیح کو ترجیح حاصل ہوگی اور بچہ پہلے شوہر کا ہوگا نہ کہ دوسرے شوہر کا۔ لیکن اس پر بھی اگر کوئی معارضہ کرے اور یہ کہے کہ دوسرا شوہر حاضر ہے اور نطفہ اسی کا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ پہلے شوہر کی ملک نکاح کا قیام اور فرائض صحیح کا مالک ہونا دوسرے شوہر کی موجودگی اور نطفہ سے زیادہ لائق اعتبار ہے کیونکہ فاسد نسب کے بارے میں شبہ ہوتا ہے اور صحیح سے عقیقی نسب ثابت ہوتا ہے اور حقیقت، شبہ سے راجع ہوتی ہے لہذا شوہر اول سے نسب کا ثابت ہونا راجح ہوگا۔

معارضہ خالصہ کی دوسری قسم معارضہ فی علت الاصل ہے اصل سے مراد مقبض علیہ ہے یعنی وہ معارضہ جو مقبض علیہ کی علت میں ہو مثلاً معارضہ یوں کہے کہ میرے پاس ایسی دلیل ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقبض علیہ میں علت وہ نہیں ہے جس کو مستحل نے علت قرار دیا ہے بلکہ علت دوسری شے ہے جو فرع اور مقبض میں موجود نہیں ہے۔ اس معارضہ کی تین قسمیں ہیں اور سب کی سب باطل ہیں جیسا کہ فاضل مصنف نے فرمایا ہے۔ معارضہ کی قسم اپنی تینوں اقسام کے ساتھ باطل ہے۔ پہلی قسم یہ ہے کہ علت قاصرہ اور علت غیر متعدیہ سے معارضہ کیا جائے مثلاً احناف کہتے ہیں کہ اگر لوہے کو لوہے کے عوض تفاضل کے ساتھ بیچا گیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ پہلا علت رہا اتحاد قدر اور اتحاد جنس موجود ہے جیسا کہ اسی علت کی وجہ سے سونے کی بیع سونے کے عوض اور چاندی کی بیع چاندی کے عوض تفاضلاً جائز نہیں ہے گویا احناف نے علت قدر و جنس میں شرکت کی وجہ سے لوہے کو سونے اور چاندی پر قیاس کیا ہے۔ اس پر کوئی شخص معارضہ پیش کرے اور یوں کہے کہ مقبض علیہ (سونے اور چاندی) میں قدر و جنس علت نہیں ہے جسکو آپ نے علت قرار دیا ہے بلکہ ثمنیت علت ہے اور یہ علت لوہے میں موجود نہیں ہے لہذا لوہے کی بیع لوہے کے عوض تفاضلاً جائز

ہوگی ملاحظہ فرمائیے ہیں جس علت کے ذریعے معارضہ کیا گیا ہے وہ علت قاصرہ اور غیر متعدیہ ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ ایسی علت سے معارضہ کیا جائے جو متعدی ہو ایسی فرع کی طرف جس کے حکم پر سب کا اتفاق ہو مثلاً اخاف کے نزدیک چونے کی بیح بجنسہ متفاضلاً حرام ہے اور علت قدر و منس کی وجہ سے گندم اور جو پر قیاس کرنے ہیں اس پر کوئی شخص معارضہ پیش کرے اور کہے کہ مقیس علیہ (گندم اور جو) میں علت وہ نہیں ہے جس کو آپنے علت قرار دیا ہے یعنی قدر و منس۔ بلکہ اقتیات اور اذکار یعنی غذائی صلاحیت اور ذخیرہ کر کے رکھنے کے قابل ہونا مقیس علیہ میں علت ہے اور یہ علت چونے میں مفقود ہے لہذا چونے کی بیح بجنسہ متفاضلاً حرام نہ ہوگی۔ اور یہ علت ایسی ہے جو بعض ایسی فرع کی طرف متعدی ہے جس کے حکم پر سب کا اتفاق ہے جیسے چاول اور باجرہ کہ اس کی طرف علت اقتیات اور اذکار متعدی ہے اور چاول و باجرے کو بجنسہ متفاضلاً بیچنے کی حرمت پر سب کا اتفاق ہے۔

تیسری قسم یہ ہے کہ ایسی علت سے معارضہ کیا جائے جو علت کسی مختلف فرع کی طرف متعدی ہو مثلاً مذکورہ بالا مسئلہ میں معارضہ اس طرح معارضہ کرے کہ گندم اور جو یعنی مقیس علیہ میں حرمت نفاصل کی علت اقتیات (خوراک ہونا) ہے۔ اور یہ علت چونے میں موجود نہیں ہے البتہ یہ علت بعض ایسی فرع کی طرف متعدی ہے جس کے حکم میں ان کے درمیان اختلاف ہے مثلاً سیوہ جات اور ایک دو مٹھی غلہ کہ ان کی بیح بجنسہ متفاضلاً کے حرام ہونے میں اثر کا اختلاف ہے بعض حرام کہتے ہیں اور بعض جائز کہتے ہیں معارضہ فی علت الاصل کی یہ تمام اقسام باطل ہیں اور وجہ بطلان یہ ہے کہ معارضہ نے جو علت ذکر کی ہے وہ علت یا تو فرع کی طرف متعدی ہوگی یا فرع کی طرف متعدی نہ ہوگی۔ اگر وہ علت متعدی نہ ہو تو یہ معارضہ اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں تعلیل اور قیاس کا حکم معدوم ہے کیونکہ تعلیل اور قیاس کا حکم تعدیہ ہے اور آپنے فرض کیا ہے کہ معارضہ کی ذکر کردہ علت متعدی نہیں ہے پس جب معارضہ کی ذکر کردہ علت کو غیر متعدی فرض کیا گیا ہے تو علت غیر متعدیہ کے ساتھ تعلیل، حکم سے خالی ہونے کی وجہ سے فائدہ سے خالی ہوگی اور جب یہ تعلیل فائدہ سے خالی ہے تو علت غیر متعدیہ کے ساتھ معارضہ باطل ہوگا اور اگر وہ علت متعدی ہے تو یہ معارضہ اس لئے فاسد ہوگا کہ معارضہ کی اس قسم کا موضوع نزاع یعنی فرع کے حکم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوگا مگر اس اعتبار سے کہ معارضہ کی ذکر کردہ علت فرع میں معدوم ہو جائے لیکن علت کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے اس لئے کہ حکم واحد کی بہت سی علتیں ہو سکتی ہیں۔ پس فرع میں اگر معارضہ کی ذکر کردہ علت موجود نہیں ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اور کوئی دوسری علت بھی موجود نہ ہو اور جب ایسا ہے تو معارضہ کی ذکر کردہ علت کے فرع کے اندر معدوم ہونے سے حکم کا معدوم ہونا لازم نہیں آئے گا اور جب فرع کے اندر حکم معدوم نہیں ہوا تو معارضہ ثابت نہ ہوگا بلکہ فاسد ہوگا۔

وَكُلُّكُمْ رَاعٍ لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ فَاذْكُرُوا عَلَى سَبِيلِ الْمُنْكَارِ قَاتِلُوا ذُرِّيَّتَكُمْ عَلَى سَبِيلِ الْمَنَافَعَةِ كَقَوْلِهِمْ فِي إِعْتَابِ التَّوَاهِينِ أَنَّهُ تَصَرُّفٌ بِلَا فِتْحٍ

الْمُؤْتَمِنِينَ بِالْأَبْطَالِ فَكَانَ مَرْدُودًا كَالْبَيْعِ فَقَالُوا لَيْسَ هَذَا كَالْبَيْعِ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ
الْفُسْخَ بِجَلَالِ الْعَيْشِ وَالْوَجْهَ فِيهِ أَنَّ تَقْوَلَ الْقِيَامِ بِتَعْدِيَةِ حُكْمِ الْأَصْلِ
ذَوْنِ تَغْيِيرِهِ وَحُكْمِ الْأَصْلِ وَتَقْتِ مَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالْفُسْخَ وَأَنْتَ فِي الْفَرْعِ
تُبْطِلُ أَصْلًا مَا لَا يَحْتَمِلُ الْفُسْخَ وَالرَّدَّ

ترجمہ۔ اور ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے صحیح ہو جس کو مفارقت کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے تو اسکو مانعت کے طریقہ پر ذکر کر جیسے راہن کے آزاد کرنے کے سلسلے میں شوائع کا قول ہے کہ راہن کا آزاد کرنا ایسا نصرت ہے جو ابطل کے ساتھ مرہن کے حق کے ساتھ ملاتی ہے۔ پس اعتاق بیع کی طرح مردود ہوگا۔ انھوں نے کہا کہ اعتاق بیع کی طرح نہیں ہے اسلئے کہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے برخلاف عتق کے۔ اور وجہ اس میں یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ قیاس علم اصل کو متعدی کرنے کے لئے ہوتا ہے نہ کہ اس کو متغیر کرنے کے لئے۔ اور اصل کا علم ایسا توقف ہے جو رد اور فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور توقف صرف میں کلیتاً اس چیز کو باطل کرتا ہے جو فسخ اور رد کا احتمال نہیں رکھتی ہے۔

تشریح مصنف حسامی نے اس عبارت میں ایک ضابطہ ذکر کیا ہے۔ پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمائیں کہ معارضہ فی علت الاصل کا نام ہی مفارقت ہے کیونکہ معارض اپنے معارضے میں ایسی علت پیش کرتا ہے جس سے اصل اور فرع میں فرق ظاہر ہو جاتا ہے۔ پس اسی فرق کی وجہ سے اس معارضہ کا نام مفارقت رکھ دیا گیا اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ معارضہ فی علت الاصل جس کا دوسرا نام مفارقت ہے اپنی جملہ اقسام کے ساتھ باطل ہے پس اگر کوئی شخص معارضہ فی علت الاصل اور مفارقت کے طرز پر اعتراض کرتا ہے تو اس کو یہ کہہ کر رد کیا جاسکتا ہے کہ یہ معارضہ تو باطل ہے لہذا اس معارضہ کو پیش کرنا درست نہیں ہے حالانکہ یہ اعتراض اپنی اصل وضع کے اعتبار سے نہایت معقول اور مقبول ہے تو ایسی صورت میں معترض کو یہ چاہیے کہ وہ اس کا عنوان بدل کر مانعت کے انداز میں پیش کرے یعنی معترض مفارقت کا انداز اختیار کرنے کے بجائے مانعت کا انداز اختیار کرے تاکہ یہ اعتراض اپنے مادے اور صورت کے لحاظ سے مقبول ہو جائے اور مستدل کے لئے یہ کہنے کی گنجائش نہ رہے کہ یہ طریقہ تو باطل ہے لہذا یہ اعتراض مردود ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر راہن نے عبد مرہون کو فروخت کر دیا تو یہ بیع بالاتفاق نافذ نہیں ہوتا بلکہ مرہن کی اجازت پر موقوف رہتی ہے اگر مرہن اجازت دیگا تو یہ بیع نافذ ہوگی ورنہ نہیں۔ اور اگر راہن نے عبد مرہون کو آزاد کیا تو احناف کے نزدیک اس کا عتق نافذ ہو جائے گا اور امام شافعی رو فرماتے ہیں کہ راہن اگر غریب ہے تو یہ عتق نافذ نہ ہوگا اور اگر مالدار ہے تو اس کے بارے میں دو قول ہیں (۱) نافذ نہ ہوگا (۲) نافذ ہو جائے گا۔ پس قول اول کا لحاظ کرتے ہوئے یوں کہا جائے کہ شوائع کے نزدیک عبد مرہون کا عتق نافذ نہ ہوگا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ راہن کا عبد مرہون کو آزاد کرنا ایسا

تعرف ہے محمد سے مرہن کا حق باطل ہو جاتا ہے لہذا اتفاق راہن مردود اور باطل ہوگا جیسا کہ راہن کی بیع باطل اور غیر نافذ ہوتی ہے۔ ملاحظہ ہو حضرت امام شافعیؒ نے عتق کو بیع پر قیاس کیا ہے اور بیع کو مقیس علیہ اور عتق کو مقیس قرار دیا اور فرمایا ہے کہ ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ ابطال حق غیر ہے یعنی جس طرح حق مرہن کے ابطال کی وجہ سے راہن کی بیع مردود اور غیر نافذ ہے اسی طرح حق مرہن کے ابطال کی وجہ سے اس کا عتق بھی مردود اور غیر نافذ ہوگا۔

احناف میں سے جو حضرات مفارقت اور معارضہ فی علت الاصل کے جواز کے قائل ہیں وہ حضرات شوافع کی ذکر کردہ دلیل اور قیاس کے جواب میں یوں کہتے ہیں کہ اتفاق بیع کے مانع نہیں ہے کیونکہ بیع تو فسخ کا احتمال رکھتی ہے لیکن عتق فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جب بیع اور عتق میں یہ فرق ہے تو عتق کو بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے یہ فرق درحقیقت اصل (بیع) کی علت میں معارضہ ہے کیونکہ معارضہ یہ کہتا ہے کہ وقوع بیع کے بعد اس کا محتمل فسخ ہونا ہی عدم جواز بیع کی علت ہے۔ اور یہ علت فرع (اعتاق) میں چونکہ نہیں پائی جاتی ہے اسلئے اعتاق کو بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔ بعض احناف کا یہ اعتراض اگرچہ بذلت خود معقول ہے لیکن چونکہ معارضہ نے اس کو مفارقت اور معارضہ فی علت الاصل کے طرز پر پیش کیا ہے اسلئے یہ مقبول نہ ہوگا مناسب یہ ہے کہ آپ اس کو مانعیت کے طرز پر پیش کریں اور یوں کہیں کہ جناب ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آپ کا قیاس صحیح ہے اسلئے کہ قیاس اصل کے حکم کو مستدی کرنے کے لئے ہوتا ہے اس کو متغیر کرنے کے لئے نہیں ہوتا حالانکہ آپ کے ذکر کردہ قیاس میں اصل کا حکم متغیر ہو گیا ہے اس طور پر کہ مذکورہ قیاس میں بیع تو اصل اور مقیس علیہ ہے اور اعتاق فرع اور مقیس ہے اور اصل کا حکم ایسا قوت ہے جو ابتداء میں رد کا احتمال رکھتا ہے اور ثبوت کے بعد فسخ کا احتمال رکھتا ہے یعنی عبد مرہون کی بیع مرہن کی اجازت پر موقوف ہے مرہن انعقاد بیع سے پہلے اگر بیع کو رد کرنا چاہے تو رد کر سکتا ہے۔ اور انعقاد کے بعد اگر فسخ کرنا چاہے تو فسخ کر سکتا ہے۔ الغرض عبد مرہون کی بیع مرہن کی اجازت پر موقوف ہے فی نفسہ باطل اور فاسد نہیں ہے یعنی مرہن کا حق، بیع کے انعقاد کو باطل نہیں کرتا ہے اور اصل کا یہ حکم فرع کے اندر موجود نہیں ہے اسلئے کہ عتق نہ تو مرہن کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور نہ فسخ اور رد کا احتمال رکھتا ہے یعنی مرہن اگر عبد مرہون کے عتق کو رد کرنا چاہے یا وقوع کے بعد فسخ کرنا چاہے تو وہ اس کا مجاز نہ ہوگا۔ پس اسے طوائف متعارفہ قیاس کے مطابق فرع یعنی اعتاق میں قوت ثابت ہونا چاہئے لیکن جب ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ فرع یعنی اعتاق کے اندر یہ حکم باطل ہے حتیٰ کہ اگر مرہن اجازت بھی دیدے تب بھی متعارفہ نزدیک راہن کا عتق نافذ نہیں ہوتا تو ہم نے فرع کے اندر دوسرا حکم یعنی بطلان ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ فرع یعنی عتق راہن باطل ہے اور یہ حکم یعنی بطلان ایک نیا حکم ہے جو اصل یعنی بیع سے مستدی ہو کر نہیں آیا ہے کیونکہ یہ حکم اصل یعنی بیع کے اندر موجود نہیں تھا لہذا اس سے فرع یعنی عتق کی طرف کیسے مستدی ہوگا۔ بہر حال فرع کے اندر جب نیا حکم پایا گیا جو اصل کے اندر موجود نہیں تھا تو اصل کا حکم متغیر ہو گیا ہے اور جب اصل کا حکم متغیر ہو گیا تو یہ

قیاس بھی درست نہ ہوگا کیونکہ صحت قیاس کے لئے اصل کے علم کا متعدی ہونا ضروری ہے متغیر ہونا جائز نہیں ہے۔

فصل فی الترتیب

وَإِذَا قَامَتِ الْمُعَارَضَةُ كَانَتِ السَّبِيلُ فِيهِ التَّرْتِيبُ وَهُوَ عِبَارَةٌ
عَنْ فَضْلِ أَحَدِ الْبُشَايْنِ عَلَى الْآخَرِ وَصَفًا حَتَّى قَالُوا إِنَّ الْقِيَاسَ لَا
يَتَرَجَّحُ بِقِيَاسٍ آخَرَ وَكَذَلِكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِنَّمَا يَتَرَجَّحُ الْبَعْضُ
عَلَى الْبَعْضِ بِقُوَّةٍ فِيهِ وَكَذَلِكَ صَاحِبُ الْحُجَّتِ لَا يَتَرَجَّحُ عَلَى
صَاحِبِ جَرَّاحَةٍ وَاحِدَةٍ وَالَّذِي يَقَعُ بِهِ التَّرْتِيبُ أَرْبَعَةٌ التَّرْتِيبُ
بِقُوَّةِ الْأَشْرَافِ الْأَشْرَفُ مَعْنَى فِي الْحُجَّةِ قُوَّتُهُمَا قُوَّةً كَانَ أَوَّلَى الْفَضْلِ
فِي وَصْفِ الْحُجَّةِ عَلَى مِثَالِ الْأَسْتِغْسَانِ فِي مُعَارَضَةِ الْقِيَاسِ

ترجمہ :- (یہ) فصل ترتیب (کے بیان میں) ہے اور جب معارضہ قائم ہو جائے تو اس میں چھٹکارے کی راہ ترتیب ہے اور ترتیب ادا الشلین کو آخر پر وصف کے اعتبار سے فضیلت دینا ہے حتیٰ کہ اہل اصول نے کہا کہ ایک قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے راجح نہ ہوگا۔ اور ایسے ہی کتاب و سنت ہے اور بعض، بعض پر ایسی قوت کی وجہ سے راجح ہوگا جو اس بعض میں ہے اور ایسے ہی متعدد زخم والا ایک زخم والے پر راجح نہ ہوگا۔ اور وہ جس کی وجہ سے ترجیح واقع ہوتی ہے جارہیں۔ قوت اثر کی وجہ سے ترجیح، اسلئے کہ اگر جہت میں ایک معنی ہے پس جب اثر قوی ہوگا تو وہ قیاس اولیٰ ہوگا وصف جہت میں زیادتی کی وجہ سے۔ جیسے استمان کی مثال ہے قیاس کے معارضہ میں

تشریح :- مصنف رحمہ اللہ معارضہ کے بیان سے فارغ ہو کر اس کو دفع کرنے کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ چنانچہ کہا کہ اگر قیاسی دو دلیلیں ایک دوسرے کے معارض ہو جائیں اور ان میں تعارض واقع ہو جائے تو اس تعارض اور معارضہ کو دور کرنے کیلئے ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا۔ ترجیح کہنے میں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کی دوسرے پر کسی خاص وصف کی وجہ سے فضیلت بیان کرنا۔ وصف کے مراد یہ ہے کہ جس بات کی وجہ سے ترجیح دی جا رہی ہے وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ ہمیشہ وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر پائی جائے مثلاً مادل کی شہادت فاسق کی شہادت پر وصف عدالت کی وجہ سے قابل ترجیح ہے۔ اور چار آدمیوں کی شہادت دو آدمیوں کی شہادت پر کثرت دلیل کی وجہ سے قابل ترجیح نہیں ہے کیونکہ چار آدمیوں کی شہادت میں مزید دو آدمیوں کی شہادت مستقل دلیل ہے کوئی وصف نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اہل اصول نے کہا ہے کہ ایک قیاس کو اس کے معارض دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے جو کہ پہلے قیاس کا مؤید ہے ترجیح نہیں دیا جائے گی کیونکہ

اس صورت میں ایک طرف ایک قیاس ہے اور دوسری طرف دو قیاس ہیں جس سے دلیل میں تو اضافہ ہوا اگر وصف مزعمہ نہیں پایا گیا۔ ہاں اگر ایک قیاس قوی اور اس کا معارض دوسرا قیاس ضعیف ہو تو وصف قوت کی وجہ سے قوی کو ضعیف پر ترجیح دی جائے گی۔ یہی حال کتاب و سنت کا ہے کہ ایک آیت کو اس کے معارض دوسری آیت پر کسی تیسری مؤید آیت کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔ اور ایک حدیث کو اس کے معارض دوسری حدیث پر کسی تیسری مؤید حدیث کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔ البتہ قیاس، حدیث اور کتاب اللہ میں سے ہر ایک کو اسکے معارض پر ایسی قوت کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی جو قوت خود اس میں موجود ہو چنانچہ صحیح الاثر استحسان (قیاس خفی) قیاس جلی فاسد الاثر پر مقدم ہوگا۔ اور کتاب اللہ کی وہ آیت جو محکم اور قطعی ہو اس کو ظنی پر ترجیح حاصل ہوگی اور حدیث مشہور کو حدیث واحدہ پر ترجیح حاصل ہوگی۔ جس طرح دو معارض دلیلوں میں سے ایک کو دوسری دلیل پر کسی تیسری مؤید دلیل کی وجہ سے ترجیح حاصل نہیں ہوتی ہے اسی طرح متعدد زخم لگانے والے کو ایک زخم لگانے والے پر ترجیح حاصل نہ ہوگی۔ مثلاً حاکم نے شاہد کو ایک زخم لگایا اور خالد نے اسکو متعدد زخم لگائے جس کے نتیجہ میں شاہد مر گیا تو دیت حامد اور خالد دونوں پر برابر واجب ہوگی۔ اسکے برخلاف اگر ایک کا زخم دوسرے کے زخم سے قوی اور مہلک ہو تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہوگی اور یہی قاتل شمار ہوگا مثلاً مانسنے رشتہ کا ہاتھ کاٹا اور خالد نے اس کی گردن مار دی تو خالد ہی کو قاتل سمجھا جائے گا اور اسی کو ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ گردن کے بغیر آدمی زندہ نہیں رہ سکتا ہے اور ہاتھ کے بغیر زندہ رہنا ممکن ہے۔ مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر حین امور کے ذریعہ ترجیح دی جاتی ہے وہ چار ہیں۔

(۱) قوت تاثیر، یعنی اگر دو قیاس جو مؤثر ہیں اور آپس میں متعارض ہیں لیکن ایک کی تاثیر دوسرے کی نسبت قوی ہے تو قوی التأثير کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی۔ ہاں اگر ان میں سے ایک قیاس غیر مؤثر ہو تو وہ حجت نہ ہوگا اور جب وہ حجت نہ ہو تو وہ متعارض بھی نہ ہوگا اور جب تعارض نہیں پیدا ہوا تو اس صورت میں ترجیح کا کیا سوال پیدا ہوگا۔ قوت التأثير۔ وجہ ترجیح اسلئے ہے کہ اگر کوئی مستقل امر نہیں ہے کہ دوسرے کے تابع ہو کر نہ پایا جائے بلکہ اثر حجت میں ایک معنی اور وصف ہے جو حجت کے تابع ہو کر پایا جاتا ہے لہذا وہ اثر جب قوی ہوگا تو وہ قیاس جس میں یہ اثر پایا جاتا ہے اس سے استدلال کرنا اولیٰ ہوگا کیونکہ اس قیاس اور حجت کے وصف اور اثر میں زیادتی اور قوت پائی گئی جیسے قیاس کے مقابلہ اور معارض میں استحسان (قیاس خفی) ہے کہ استحسان کا اثر چونکہ زیادہ قوی ہوتا ہے اس لئے اس کو قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے اگرچہ قیاس بھی مؤثر ہوتا ہے۔ اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اس اصول سے یہ لازم آتا ہے کہ جس شاہد میں عدالت زیادہ ہو وہ اس شاہد پر راجع ہوگا جو عادل تو ہو مگر اس سے کم۔ کیونکہ عدالت کی تاثیر پہلے میں زیادہ قوی ہے حالانکہ مراتب عدالت سے ترجیح کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اس کا جواب یہ ہوگا کہ عدالت میں کمی زیادتی کے اختلاف کو ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ عدالت کی حقیقت منوعات شرعیہ سے اجتناب کرنا ہے یعنی کہاں سے کلی احتراز اور صفائر پر اصرار نہ کرنا ہے اور یہ ایک مضبوط شدہ درجہ ہے جس میں تفاوت کا امکان نہیں ہے ہاں اختلاف اور تفاوت

اگر ہے تو تعوی اور درع میں ہے جس کی حقیقت سے واقف ہونا مستدر ہے اسی وجہ سے اس پر شہادت بھی مبنی نہیں ہے۔

وَالشَّرْحُ جَمْعٌ بِقُوَّةِ ثَبَاتِهِ عَلَى الْحُكْمِ الْمَشْهُودِ بِهِ كَقَوْلِنَا فِي مَسْئَلِ الرَّاسِ أَنَّهُ مُسَحٌّ لِأَنَّهُ أَثْبَتَ فِي دَلَالَةِ التَّخْفِيفِ مِنْ قَوْلِهِمْ أَنَّهُ رُكْنٌ فِي دَلَالَةِ الشُّكْرَائِرِ فَإِنَّ أَمْرَ كَانِ الصَّلَاةِ تَمَامُهَا بِالدَّكْطِ دُونَ الشُّكْرَائِرِ فَأَمَّا أَشْرُ الْمَسْحِ فِي التَّخْفِيفِ فَلَا نَرَاهُ فِي كَلِمَةٍ مَّا لَا يُعْقَلُ تَطْهِيرًا كَالْقِيَمَةِ وَجَوَابِهِ

ترجمہ۔ اور ترجیح ہوتی ہے ثبات وصف کی قوت سے اس حکم پر جس پر اس کو ثابت بنایا گیا ہے جیسے مسح راس میں ہمارا قول کہ یہ مسح ہے کیونکہ تخفیف کی دلالت میں زیادہ ثابت ہے شواہخ کے اس قول سے کہ یہ رکن ہے محکوم کی دلالت میں اسلئے کہ ارکان صلاۃ کی نہایت، اکمال سے ہوتی ہے نہ کہ محار سے۔ بہر حال تخفیف میں مسح کا اثر تو وہ ہر غیر معقول طہارت میں ہے جیسے نیم اور اسی جیسا۔

تشریح۔ وجہ ترجیح میں سے دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ وصف مؤثر کا ثبات اس حکم پر قوی ہو جس حکم کے ساتھ یہ وصف متعلق ہے یعنی جس حکم پر اس وصف کو ثابت بنایا گیا ہے مراد یہ ہے کہ ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم ہو دوسرے قیاس کے وصف سے۔ پس جس قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم ہوگا اسکو ترجیح دی جائے گی اور جس قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ لازم نہ ہو اسکو مرجع قرار دیا جائے گا مثلاً شواہخ مسح راس کے محکوم کو مسنون قرار دیتے ہیں اور قیاس کرتے ہیں اعضاء وضو کے غسل پر اور انھوں نے اسکی علت رکینت کو قرار دیا ہے یعنی رکن ہونے کی وجہ جس طرح اعضاء وضو میں کھنجر اور تخلیث غسل مسنون ہے۔ اسی طرح رکن ہونے کی وجہ سے مسح راس محکوم اور تخلیث غسل مسنون ہے اور احاطہ عدم محکوم اور عدم تخلیث کے قائل ہیں اور انھوں نے مسح راس کو حکم کی دوسری صورتوں (مسح علی الخفین وغیرہ) پر قیاس کیا ہے اور اس کی علت مسح کو قرار دیا ہے یعنی جس طرح مسح ہونے کی وجہ سے مسح کی دوسری صورتوں مثلاً مسح علی الخف وغیرہ میں عدم محکوم اور تخلیث مسنون ہے اسی طرح مسح راس میں بھی عدم محکوم مسنون ہوگا۔

اب آپ غور کریں کہ شواہخ کا ذکر کردہ وصف مؤثر (طست) یعنی رکینت اس حکم یعنی محکوم کے لئے زیادہ لازم نہیں ہے کیونکہ یہ وصف یعنی رکینت عام ہے ارکان وضو کو بھی شامل ہے اور ارکان صلاۃ اور ارکان مسح وغیرہ کو بھی۔ لیکن یہ وصف وضو کے اندر تو محکوم کی نہایت کو ثابت کرتا ہے مگر وضو کے علاوہ اند کسی جگہ نہایت محکوم کو ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ نماز کے اندر رکن اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ نماز کے ارکان کو اکمال اور تقدیل کے ذریعہ پورا کیا جائے نہ کہ محکوم کے ذریعہ۔ چنانچہ آپ دیکھتے ہیں کہ اکمال کیلئے نظام کا محکوم مشروع کیا گیا اور درکوع و سجود کا محکوم مشروع کیا گیا۔ اور رہا یہ سوال کہ سجدہ میں تو محکوم ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ سجدہ کا محکوم اکمال

کے قبیلہ سے نہیں ہے یعنی دوسرا سجدہ پہلے سجدہ کے لئے مکمل نہیں ہے بلکہ ہر سجدہ علیحدہ رکن ہے یہ ہی وجہ ہے کہ اگر ایک سجدہ پر اکتفا کیا گیا تو نماز جائز نہ ہوگی۔ نیز وضو میں مضمضہ اور استنشاق رکن نہیں ہیں مگر اس کے باوجود ان میں تکرار سنت ہے بہر حال نماز میں رکعت کے باوجود تکرار کا نہ پایا جاتا اور مضمضہ وغیرہ میں عدم رکعت کے باوجود تکرار کا ہونا اس بات کی علامت ہے کہ تکرار کی علت رکعت نہیں ہے اور اس بات کی بھی علامت ہے کہ رکعت اپنے حکم یعنی تکرار کے ساتھ زیادہ لازم نہیں ہے۔ اس کے برخلاف مسح کہ وہ ہر جگہ عدم تکرار اور تخفیف کی علت ہے چنانچہ مسح جہاں بھی مشروع ہے وہیں عدم تکرار ہے مثلاً تیمم میں مسح ہے لیکن تکرار مسنون نہیں ہے اسی طرح مسح علی الخفین اور مسح علی الجباہ میں مسح ہے مگر تکرار مسنون نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ یہ وصف (مسح) اپنے حکم (عدم تکرار) کے ساتھ زیادہ لازم ہے لہذا وصف مسح کو علت بنا کر جو قیاس کیا گیا ہے وہ راجح ہوگا اور وصف رکعت کو علت بنا کر جو قیاس کیا گیا ہے وہ مرجوح ہوگا لیکن اگر آپ یہ سوال کریں کہ بغیر بانی کے ڈھیلے وغیرہ سے مقعد کا استنجاء مسح ہے مگر اس میں تکرار مسنون ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہماری مراد تطہیر کی وہ جگہیں ہیں جہاں مسح غیر معقول اور غیر مدرک بالعقل ہے اور رہا استنجاء بالا حجار تو وہ معقول ہے یعنی ڈھیلے وغیرہ سے نجاست زائل کرنا اور مقعد کو پاک کرنا معقول اور مدرک بالعقل ہے لہذا اسکو لیکر اعتراض نہ کیا جائے۔ اسی جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے ”فی کل ما لا یعقل تطہیراً“

وَالْتَرْجِيحُ بِكَثْرَةِ الْأَصُولِ لِأَنَّ فِي كَثَرَةِ الْأَصُولِ زِيَادَةً لَزُومِ الْحُكْمِ مَعَهُ

ترجمہ :- اور ترجیح کثرتِ اصول سے اسلئے کہ کثرتِ اصول میں وصف کے ساتھ لزومِ حکم کی زیادتی ہے۔
تفسیر :- وجہ ترجیح کثرتِ اصول ہے اصول، اصل کی جمع ہے اور یہاں اصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر ایک قیاس کے وصف مؤثر اور علت کا شاہد ایک مقیس علیہ ہے اور دوسرے قیاس کے وصف مؤثر اور علت کے کئی شاہد ہیں تو متعدد شواہد والے قیاس کو ترجیح دی جائے گی مثلاً مذکورہ مثال میں وصف مسح کی شہادت تین مقیس علیہ دیتے ہیں (۱) مسح علی الخف (۲) مسح علی الجبہ (۳) تیمم۔ اور وصف رکعت کی شہادت صرف ایک مقیس علیہ دیتا ہے یعنی وضو میں اعضاء مغسولہ۔ پس وصف مسح کی وجہ سے عدم غیث میں مسح راس کو کثرتِ شواہد کی وجہ سے مسح کی دوسری صورتوں پر قیاس کرنا راجح ہوگا اور وصف رکعت کی وجہ سے غیث میں مسح راس کو دوسرے اعضاء مغسولہ پر قیاس کرنا مرجوح ہوگا اور دلیل یہ ہے کہ کثرتِ اصول میں وصف مؤثر کے ساتھ لزومِ حکم زائد ہے لہذا یہ ہی راجح ہوگا۔

شواہد اور اختلاف میں سے بعض حضرات اس تفسیری ترجیح کی صحت کا انکار کرتے ہیں۔ اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ قیاس میں مقیس علیہ کی کثرت ایسی ہے جیسے خبر کے اندر راویوں کی کثرت۔ اور سنت کی بحث میں گذر چکا ہے کہ راویوں کی

کثرت کی وجہ سے کوئی خبر رائج نہیں ہوتی ہے۔ پس اسی طرح مقیس علیہ کی کثرت کی وجہ سے قیاس رائج نہیں ہوگا۔ اور جو حضرات تیسری ترجیح کی صحت کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ حجت و وصف مؤثر ہوتا ہے نہ کہ مقیس علیہ لیکن مقیس علیہ کی کثرت کی وجہ سے نفس و وصف میں زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے اور اسی قوت کی وجہ سے اس صورت میں بھی ترجیح حاصل ہوگی۔ لیکن صاحب نامی اور مولانا محمد یعقوب بنانی نے فرمایا ہے کہ مذکورہ تینوں وجوہ ثلثہ درحقیقت ایک ہیں یعنی وصف کی قوت تاثیر۔ البتہ اس کی جہات مختلف ہیں چنانچہ اول میں مجتہد کی نظر فقط وصف پر ہے ثانی میں حکم پر ہے اور ثالث میں مقیس علیہ پر ہے۔ پس انھیں جہات متعددہ کی وجہ سے مختلف نام ہو گئے۔

وَالْتَرْجِيحُ بِالْعَدَمِ عِنْدَ مِثْلِهِ وَهُوَ أَوْضَعُ مِنَ الْوُجُوهِ التَّرْجِيحُ
لَا أَنَّ الْعَدَمَ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ حُكْمٌ لَكِنَّ الْحُكْمَ إِذَا تَعَلَّقَ بِوَصْفٍ
ثُمَّ عَدَمَ عِنْدَ مِثْلِهِ كَانَ أَوْضَحَ لِصِحَّتِهِ

ترجمہ ۱۔ اور ترجیح واقع ہوتی ہے عدم حکم سے عدم وصف کے وقت اور یہ وجوہ ترجیح میں سے ضعیف ہے اسلئے کہ عدم اس کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لیکن حکم جب کسی وصف کے ساتھ متعلق ہو۔ پھر عدم وصف کے وقت حکم معدوم ہو جائے تو یہ تعلق، وصف کی صحت کو زیادہ واضح کرنے والا ہے۔

تشریح ۱۔ جو تھی ترجیح کی صورت یہ ہے کہ اگر وصف معدوم ہو جائے تو حکم معدوم ہو جائے اسی کو عکس کہتے ہیں اور اگر وصف موجود ہو تو حکم موجود ہو اسی کو طرد کہتے ہیں پس جس وصف میں طرد اور عکس دونوں متفق ہوتے ہیں وہ زیادہ قوی ہوتا ہے لہذا اس کو اس وصف پر ترجیح حاصل ہوگی جس میں صرف طرد متفق ہوتا ہے یعنی اگر وجود وصف سے حکم موجود ہو جاتا ہو اور عدم وصف سے حکم معدوم ہو جاتا ہو تو یہ وصف اولیٰ اور رائج ہوگا اس وصف سے جس کے وجود سے حکم موجود ہو جاتا ہو لیکن اس کے عدم سے حکم معدوم نہ ہوتا ہو۔ مثلاً مسح راس میں اعتنا لایہ قول ہے کہ یہ مسح ہے اس لئے اس کی تکرار مسنون نہیں ہے۔ پس اس کا عکس یہ ہوگا کہ جو مسح نہ ہو اس کی تکرار مسنون ہے جیسے غسل وغیرہ۔ اس کے برخلاف شوافع کا یہ قول کہ مسح راس رکن ہے اسلئے اسکی تکرار مسنون ہے لیکن اس کا عکس نہیں ہو سکتا یعنی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جو رکن نہ ہو اس کی تکرار مسنون نہیں ہے کیونکہ وضو میں کلی کرنا، ناک میں ہانی ڈالنا رکن نہیں ہیں مگر اس کے باوجود تکرار مسنون ہے۔ ترجیح کی یہ قسم عام اصولیین کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ وصف کے معدوم ہونے سے حکم کا معدوم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم اس وصف کے ساتھ متعلق ہے البتہ یہ طریقہ ترجیح ضعیف ہے کیونکہ عدم کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ عدم تو لٹا ہے لہذا اس کے ساتھ ترجیح کیسے متعلق ہو سکتی ہے اور اس پر ترجیح کی بنیاد کیسے رکھی جاسکتی ہے بہر حال اس طریقہ ترجیح میں ضعف کی وجہ یہ ہے کہ اس ضعف کے باوجود اگر حکم وصف کے ساتھ متعلق ہو اور پھر وصف کے معدوم ہونے سے معدوم

ہو جائے یعنی وجود وصف سے حکم موجود ہو اور عدم وجود وصف سے حکم معدوم ہو تو یہ وصف زیادہ واضح ہے بہ نسبت اس وصف کے جس کے عدم سے حکم معدوم نہ ہوتا ہو پس اسی زیادتی وضاحت کی وجہ سے طرد اور عکس کا حامل وصف رائج ہو گا اس وصف سے جو طرد کا حامل تو ہو مگر عکس کا حامل نہ ہو۔

لَا ذَاتَ تَعَارُضٍ مَضْرُوبًا تَرْجِيحًا كَانَ التَّوَجُّعَانُ بِالذَّاتِ أَحَقُّ مِنْهُ بِالْحَالِ
لِأَنَّ الْحَالَ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ تَابِعَةٌ لَهُ وَالْجَبْمُ لَا يَصْلُحُ مُبْطِلًا لِلْأَصْلِ
وَعَلَى هَذَا أَقْلًا فِي صَوْنِ مَضْنَاتِ آئِهِ يَتَأَذَى بِبَعْثَةِ قَبْلِ انْتِصَافِ النَّهَارِ
لِأَنَّهُ رُكْنٌ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ بِالْعَزَائِمَةِ فَإِذَا وَجِدَتْ فِي الْبَعْضِ ذَوْنُ الْبَعْضِ
تَعَارُضًا تَرْجِيحًا بِالنَّكَثَةِ لِكُنْزِهِ مِنْ بَابِ التَّوَجُّعِ وَكَثْرَتِهِ بِالنَّكَثَةِ
الْحَتِيَّاطِ فِي بَابِ الْعِبَادَاتِ لِأَنَّهُ تَرْجِيحٌ بِمَعْنَى فِي الْحَالِ

ترجمہ: اور جب ترجیح کی دو قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح زیادہ حقدار ہوگی نسبت اس ترجیح کے جو وصف عارضی کی وجہ سے ہوا اسلئے کہ حال (وصف عارضی) ذات کے ساتھ قائم ہے ذات کے تابع ہے اور تابع اصل کیلئے مبطل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اسی بنا پر ہم نے کہا رمضان کے روزے کے بارے میں کہ وہ ایسی نیت سے ادا ہو جائے گا جو نصف نہار سے پہلے ہوا اسلئے کہ روزہ رکن واحد ہے جس کا جواز نیت کے ساتھ متعلق ہے بس نیت دن کے بعض حصے میں پائی گئی نہ کہ بعض میں تو دونوں بعض متعارض ہو گئے تو ہم نے کثرت کی وجہ سے ترجیح دی۔ اسلئے کہ یہ باب وجود سے ہے اور ہم نے فساد کو ترجیح نہیں دی، باب عبادات میں احتیاط کی وجہ سے اس لئے کہ یہ ترجیح ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو وصف عارضی کے درجہ میں ہے۔

تشریح: سابق میں ترجیح کی چار قسمیں بیان کی گئی ہیں جن میں سے ہر ایک ترجیح ہو سکتی ہے لیکن اگر ان میں سے دو قسمیں متعارض ہو گئیں یعنی ایک قیاس میں ترجیح کی ایک قسم پائی گئی اور ایک قیاس میں دوسری قسم پائی گئی تو اس کا کیا حکم ہے۔ یہاں سے مصنف رحمہ اللہ اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب ترجیح کی دو قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح دینا وصف عارضی کے مقابلہ میں افضل اور ارجح ہو گا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حال یعنی وصف ذاتی کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور ذات کے تابع ہوتا ہے اور تابع اصل کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور متبوع کے مقابلہ میں تابع کا اظہار نہیں ہوتا ہے پس جب تابع کا اثر متبوع کے مقابلے میں ظاہر نہیں ہوتا ہے تو متبوع یعنی وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح افضل ہوگی۔ اسی اصول کی وجہ سے ہمارے اور شوافع کے درمیان ایک مسئلہ میں اختلاف ہو گیا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے رمضان کے روزے کی شروع سے نیت نہ کی بلکہ کچھ وقت گزر جانے کے بعد نصف النہار سے پہلے پہلے نیت کی،

تو شوائع کے نزدیک یہ روزہ درست نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک درست ہو جائے گا۔ شوائع کی دلیل یہ ہے کہ روزہ ایک عبادت ہے جس کی حقیقت مفطرات ثلاثہ (اکل، شرب، جماع) سے اساک ہے لیکن محض اساک روزہ نہیں ہوگا جب تک کہ اسکے ساتھ نیت نہ ہو۔ پس جب دن کے ایک حصہ میں نیت نہیں پائی گئی اور بغیر نیت کے اساک ہو تو عبادت میں اعتبار کا تقاضا یہ ہے کہ روزہ معتبر نہ ہو۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب دن کے اکثر حصہ میں نیت پائی گئی تو اکثر حکم الکمل کے قاعدے کے تحت روزہ صحیح ہوگا۔ اسلئے کہ روزہ ایک رکن ہے جو صحت و فساد کے اعتبار سے متبصری نہیں ہوتا ہے پس یا تو پورا روزہ فاسد ہوگا یا پورا صحیح ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ نے عبادت میں اعتبار پر عمل کرتے ہوئے فاسد کو صحیح پر ترجیح دی ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ روزہ کا عبادت ہونا اساک کیلئے وصف عارضی ہے کیونکہ اساک بحسب الذات عبادت نہیں ہے بلکہ اشرف تعالیٰ کے عبادت قرار دینے سے عبادت ہوا ہے اور یہ بات اساک سے خارج ہے۔ الحاصل روزہ کا عبادت ہونا وصف عارضی ہے اور اجزاء کی کثرت یہ کل کا وصف ذاتی ہے کیونکہ کثرت امر وجودی ہے لہذا وہ وصف ذاتی ہوگا کثیر کے ساتھ اپنے اجزاء کے اعتبار سے قائم ہوگا اور وصف ذاتی رائج ہوتا ہے لہذا ہم نے وصف عارضی کو چھوڑ کر وصف ذاتی کو ترجیح دی اور کہا کہ کثرت اجزاء کی وجہ سے روزہ صحیح ہے اور عبادت ہونے کی وجہ سے فساد کو ترجیح نہیں دی کیونکہ عبادت ہونے کی وجہ سے فساد کو ترجیح دینا وصف عارضی کی وجہ سے ترجیح دینا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح اہم اور افضل ہے نہ کہ وصف عارضی کی وجہ سے

فصل شَمَّ جُمْلَةُ مَا يَنْبَغُ بِالْحُجَّجِ الَّتِي مَرَّ ذِكْرُهَا سَابِقًا عَلَى نَابِ
الْقِيَاسِ شَيْئَانِ الْأَحْكَامُ الْمَشْرُوعَةُ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ الْمَشْرُوعَةُ
وَأَمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْقِيَاسِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ فَالْحَقْقَانِهَا
بِهَذَا السَّبَبِ لِشَكْوَى وَسَبِيلَةٍ إِلَيْهِ بَعْدَ أَحْكَامِ طَرِيقِ التَّعْلِيلِ أَمَّا
الْأَحْكَامُ فَاتِّوَاعٌ أَمَّا بَعْدُ حَقُّوقُ اللَّهِ تَعَالَى خَالِصَةٌ وَحَقُّوقُ الْعِبَادِ
خَالِصَةٌ وَمَا اجْتَمَعَ فِيهِ حَقَّقَانِ وَحَقُّ اللَّهِ تَعَالَى فِيهِ غَالِبٌ كَحَقِّ الْعَدْلِ
وَمَا اجْتَمَعَ فِيهِ وَحَقُّ الْعَبْدِ فِيهِ غَالِبٌ كَالْعَصَا.

ترجمہ :- پھر وہ تمام چیزیں جو ان محبتوں سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر اب قیاس سے پہلے گذر چکا ہے وہ چیزیں ہیں۔ احکام مشروعہ اور وہ جن کے ساتھ احکام مشروعہ متعلق ہوتے ہیں اور قیاس کے لئے تعلیل ان تمام کی معرفت کے بعد صحیح ہوتی ہے لہذا ہم نے ان کو اس باب کے ساتھ لاحق کر دیا تاکہ یہ قیاس تک پہنچنے کا ذریعہ ہو جائیں۔ طریق تعلیل کے مضبوط ہونے کے بعد۔ بہر حال احکام سودہ چار قسم ہیں، خالص اشرف تعالیٰ کے حقوق، خالص بندوں کے حقوق اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں اور اس میں اللہ کا حق غالب ہو جیسے حد قذف اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں

اور بندے کا حق اس میں غالب ہو جیسے قصاص۔

تشریح

ابتداء میں بتایا جا چکا ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام کا مجموعہ ہے پس جب فاضل مصنف ادلہ راہی کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب یہاں سے ماخوذ بالادلۃ یعنی احکام کے مباحث ذکر فرمائیے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ وہ تمام چیزیں جو ان ادلہ سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر باب قیاس سے پہلے گذر چکا وہ ہیں ایک احکام مشروع دوم وہ امور جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں جیسے علتیں، اسباب اور شروط۔ مصنف کی عبارت التي تفرز ذكرها سابقا سے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ قیاس کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا ہے کیونکہ قیاس منظر حکم ہوتا ہے ذکر مثبت حکم۔ اب حاصل یہ ہو گا کہ ادلہ ثلاثہ یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت سے دو چیزیں ثابت ہوتی ہیں۔ ایک احکام مشروع یعنی احکام تکلیفیہ جیسے صلت، حرمت، کراہت، وجوب اور فرض وغیرہ۔ دوم وہ امور جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں یعنی احکام وضعیہ جیسے علتیں، اسباب اور شروط۔ اصول فقہ کی کتابوں میں احکام سے متعلق قواعد و مضوابط کو عام طور پر بے ترتیبی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے البتہ صاحب توضیح نے ان کو اس طرح ضبط کیا ہے کہ حکم، حاکم، محکوم علیہ اور محکوم بہ کا محتاج ہوتا ہے۔ حاکم تو اشرقتے ہیں اور محکوم علیہ مکلف ہے اور محکوم بہ فعل مکلف یعنی عبادات اور عقوبات ہیں اور احکام یعنی وجوب، فرضیت، ندب، عزیمت اور رخصت فعل مکلف کی صفات ہیں پس اس تحقیق کی روش احکام منفیہ فعل مکلف ہیں جن کا بیان کتاب الشرح کی بحث کے بعد رخصت اور عزیمت کے باب میں گذر چکا ہے اور یہاں احکام کی بحث سے محکوم بہ یعنی فعل مکلف کی بحث مراد ہے۔ اور محکوم علیہ کی بحث اس کے بعد اہلیت اور اس پر پیش آنے والے عوارض کے بیان میں آئے گی۔

وانما یسع التعلیل الاسے مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب احکام مشروع اور متعلقات احکام مشروع کو ادلہ ثلاثہ ثابت کرتے ہیں نہ کہ قیاس تو احکام اور متعلقات احکام کو باب قیاس کے ساتھ کیوں لاحق کیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس ان چیزوں کی معرفت کے بعد ہی ہو سکتا ہے کیونکہ قیاس کی غرض حکم معلوم کو اس کی شرط معلوم، سبب معلوم اور وصف معلوم کے ساتھ فرع کی طرف متعدی کرنا ہے اور ان تمام چیزوں کی رعایت تب ہی ہو سکتی ہے جبکہ احکام مشروع اور متعلقات احکام مشروع کی معرفت ہو پس اسی وجہ سے احکام اور متعلقات احکام کو باب قیاس کے ساتھ لاحق کر دیا گیا تاکہ یہ معرفت طریق تعلیل کے پختہ ہونے کے بعد قیاس تک رسائی کا وسیلہ اور ذریعہ بن جائے۔

بہر حال احکام یعنی افعال مکلف کی چار قسمیں ہیں (۱) خالص الشرح کے حقوق۔ یعنی وہ چیز جس میں امتثال امر کے اعتبار سے مستند الشرح کی رعایت مطلوب ہو، بندے کی رعایت مطلوب نہ ہو جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ یا اس سے مراد وہ احکام ہیں جن کے ساتھ عام لوگوں کا نفع متعلق ہو جیسے بیت الشرح کا احترام کہ اس کو قبل بنانے کی منفعت کا تعلق عامۃ الناس سے ہے اور نہ ان کی حرمت کہ اس کو حرام قرار دینے کے ذریعہ نسب کی حفاظت کا نفع سب لوگوں کو پہنچتا ہے یہ خیال ہے کہ ان احکام کو حتی الشرح سے تعبیر کرنا نفس الظہار شرف و عظمت کی غرض سے ہے ورنہ اشر تعالیٰ کی ذات اس سے

کہیں برتر ہے کہ وہ کسی چیز سے نفع ماحصل کرے۔

(۲) غاص بندوں کے حقوق، یعنی وہ احکام جن کے ساتھ خاص افراد کے مصالح متعلق ہوں جیسے غیر کے مال کی حرمت کہ اس میں محض مالک کا نفع ملحوظ ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ مالک اگر اجازت دیدے تو غاصب کے لئے وہ مال مباح ہو جاتا ہے۔

(۳) جس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں لیکن حق اللہ کا پہلو غالب ہو۔ جیسے حد قذف کا حکم کہ وہ اس اعتبار سے تو حق اللہ ہے کہ یہ پاکدامن اور صالح بندے کی تنگ عزت کی سزا ہے جو عامۃ الناس کی حفظ عزت کا ذریعہ ہے۔ اور اس لحاظ سے حق العبد ہے کہ اس سے ایک خاص متہم شخص کے ننگ و عار کا ازالہ مقصود ہے لیکن اس میں اللہ کا حق غالب ہے۔ اسی وجہ سے نہ اس کے اندر وراثت جاری ہوتی ہے کہ متہم شخص کے مرنے کے بعد اس کے وارثین حد قائم کرنے کا دعویٰ کریں اور نہ معاف کرنے سے معاف ہو سکتی ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک حد قذف میں حق العبد غالب ہے۔ لہذا ان کے نزدیک اس میں وراثت بھی جاری ہوگی اور معاف کر دینے سے حد ساقط ہو جائے گی۔

(۴) جس میں دونوں قسم کے حقوق جمع ہوں مگر حق العبد کا پہلو غالب ہو۔ جیسے قصاص کا حکم کہ نظام عالم کو فساد اور فحش ریزی سے بچانے کے پیش نظر تو یہ حق اللہ ہے اور خاص شخص کی جان لینے کے جرم کا بدلہ ہونے کے لحاظ سے حق العبد ہے اور بندے ہی کا حق اس میں غالب ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے چنانچہ قصاص کے بدلے دیت پر صلح کر لینا درست ہے اور موت کر دینا بھی درست ہے۔

وَحُقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى ثَمَانِيَةٌ أَلْوَاءٌ عِبَادَاتُ خَالِصَةٌ كَالْإِيمَانِ وَالصَّلَاةِ
وَالزَّكَاةِ وَنَحْوِهَا وَعُقُوبَاتُ كَامِلَةٌ كَالْحُدُودِ وَعُقُوبَاتُ قَاصِرَةٌ وَ
تُسَمِّيْنَهَا أَجْزِيَةً وَذَلِكَ مِثْلُ حُرْمَانِ الْهَيَاثِ بِالنَّفْسِ وَحُقُوقُ دَائِرَةِ
بَيْنِ الْأَمْزِنِ وَهِيَ الْكَفَائَاتُ وَعِبَادَةٌ فِيهَا مَعْنَى الْمُؤْنَةِ حَتَّى لَا
يَشْتَطَّ لَهَا كَمَالُ الْأَهْلِيَّةِ فَبِئْسَ صَدَقَةٌ الْفِطْرِ وَمُؤْنَةٌ فِيهَا مَعْنَى
النَّفَرَةِ وَهُوَ الْعُسْرُ وَلِهَذَا لَا يَبْتَدِئُ عَلَى الْكَافِرِ وَجَارُ الْبَقَاءِ عَلَيْهِ
عِنْدَ مُحَمَّدٍ وَمُؤْنَةٌ فِيهَا مَعْنَى الْعُقُوبَةِ وَهُوَ الْخَرَابُ وَلِذَلِكَ
لَا يَبْتَدِئُ عَلَى الْمُسْلِمِ وَجَارُ الْبَقَاءِ عَلَيْهِ وَحَقٌّ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ وَهُوَ
خُمُسُ الْغَنَائِمِ وَالْمَعَادِنِ فَإِنَّهُ حَقٌّ وَجَبَ لِلَّهِ تَعَالَى أَنْ يَنْفُسِهِ
بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْجِهَادَ حَقٌّ فَصَاءُ الْمَصَابِ بِهِ لَهُ كُلُّهُ لَكِنَّهُ أَوْجَبُ

أَمَّا بَعْدُ أَخْبَاسِهِ لِلْعَانِيَيْنِ مِمَّنْ مَنَّهُ فَلَمْ يَكُنْ حَقًّا لِرَبِّمَا أَذْلُوهُ
طَاعَةً لَهُ بَلْ هُوَ حَقٌّ اسْتَبْقَاهُ لِنَفْسِهِ فَتَوَلَّى السُّلْطَانُ أَخْذَهُ وَ
فَسَمَّيْتُهُ وَلِهَذَا اجْعَلْنَا صَرْفَهُ إِلَى مَنْ اسْتَحَقَّ أَمَّا بَعْدُ الْأَخْبَاسِ
مِنَ الْعَانِيَيْنِ بِمِلْكَاتِ الزُّكُوفِ وَالصَّدَقَاتِ وَحُلَّةِ بَنِي هَاشِمٍ
لِرَأْسِهِ عَلَيْهِ هَذَا الْعَقِيقِيُّ لَمْ يَصْرِ مِنْ الْأَوَسَّيْنِ وَأَمَّا حَقُوقُ الْعِبَادِ
فَلَا تَمْنَأُ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تَحْصَى.

ترجمہ :- اور حقوقِ اشرفی آٹھ قسمیں ہیں۔ غالب عبادات جیسے ایمان، نماز، زکوٰۃ وغیرہ عقوبات کا ملہ جیسے حدود اور عقوباتِ قاصرہ، اور ہم ان کا نام اجزیہ رکھتے ہیں اور یہ جیسے نفل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا۔ اور ایسے حقوق جو دونوں اموال کے درمیان دائر ہوں اور وہ کفارات ہیں اور ایسی عبادت جیہیں مؤنت کے معنی ہوں حتیٰ کہ اس کے لئے کامل اہلیت کی شرط نہیں ہے پس یہ صدقۃ الفطر ہے اور ایسی مؤنت جس میں عبادت کے معنی ہیں اور وہ عشر ہے اور اسی وجہ سے عشراتِ داؤ کا فرہ نہیں ہوگا اور امامِ محمد کے نزدیک کافر پر اس کی بقاء جائز ہے اور ایسی مؤنت جس میں عقوبت کے معنی ہیں اور وہ خراج ہے اور اسی وجہ سے خراجِ ابست داؤ مسلمان پر نہیں ہوتا ہے اور مسلمان پر خراج کی بقاء جائز ہے اور ایسا حق جو بذاتِ قائم ہے اور وہ معادن اور غنائم کا خمس ہے اسلئے کہ یہ ایسا حق ہے جو اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہوا ہے درنا لیکہ بذاتِ ثابت ہے اس بنا پر کہ جہاد اللہ کا حق ہے پس اس کے ذلیعہ حاصل شدہ مال بھی پورے کا پورا اس کے لئے ہوگا لیکن چار خمس بطریقِ تفضل غانمین کیلئے ثابت کر دیتے ہیں۔ لہذا یہ خمس ایسا حق نہیں ہے جس کی ادائیگی اس کی اطاعت کے خاطر ہم پر لازم ہوتی ہے۔ بلکہ یہ ایسا حق ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے باقی رکھا ہے پس بادشاہ اس کو لینے اور بخوارہ کا متولی ہوگا۔ اسی وجہ سے ہم نے اس کے صنف کرنے کو جائز قرار دیدیا ان لوگوں کی طرف سے جو غانمین میں سے چار خمس کے مستحق ہوئے تھے۔ برخلاف زکوٰۃ اور صدقات کے اور خمس بوجہ انتم کے لئے حلال ہے اس لئے کہ اس تحقیق پر خمس مل کبیل میں سے نہیں ہوا۔ اور یہ حقوق العباد تو وہ بے شمار ہیں۔

تشریح :- صاحبِ حسامی فرماتے ہیں کہ حقوقِ اشرفی آٹھ قسمیں ہیں۔ (۱) غالب عبادات جس میں عقوبت اور مؤنت کے معنی کی آمیزش نہ ہو جیسے ایمان، نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج۔ ایمان تو اصل عبادت ہے کیونکہ بغیر ایمان کے کوئی عبادت صحیح نہیں ہوتی ہے، البتہ ایمان ان کے بغیر بھی معتبر ہے۔ اور باقی فریضہ ایمان میں اسلئے کہ یہ عبادات بغیر ایمان کے صحیح اور معتبر نہیں ہوتی ہیں۔

(۲) عقوباتِ کاملہ، یعنی وہ سزائیں جو مکمل طور پر زاجر ہیں ان کے بعد بالعموم کوئی شخص گناہ اور جرم کی جبارت نہیں کرتا ہے جیسے 'حدود یعنی حد زنا، حد شربِ خمر، حد سرقہ، حد قذف۔

(۳) عقوبات قاصرہ، جن کا دوسرا نام جزائیں ہیں اور ہم ان کو جزاؤں ہی کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ قاصر تو اسلئے ہے کہ ان میں عقوبت کے معنی کمتر ہوتے ہیں اور رہا جزا نام رکھنا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جزا کا اطلاق عقوبت پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ”جَزَاءُ اِذَا كُنْتَ تُجَاهِلُ الْاَمْرَ الَّذِي تَفْعَلُ“ میں جزا سے مراد عقوبت ہے اور جزا کا اطلاق ثواب پر بھی ہوتا ہے جیسے ”جَزَاءُ اِذَا كُنْتَ تُجَاهِلُ الْاَمْرَ الَّذِي تَفْعَلُ“ میں جزا سے مراد ثواب ہے پس اس قسم میں چونکہ عقوبت کے معنی کم تر ہیں اس لئے اس قسم کا نام جزا رکھ دیا گیا تاکہ عقوبت کا ملحد قاصرہ کے درمیان فرق واضح ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ جب جزا کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے عقوبت قاصرہ مراد ہوتا ہے اور جب عقوبت کا لفظ ذکر کیا جائے تو اس سے عقوبت کا ملحد مراد ہوگی۔ عقوبت قاصرہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے مورث کو عمدًا قتل کر دیا تو اس قاتل وارث کو میراث سے محروم کر دیا جائے گا۔ میراث سے محرومی عقوبت قاصرہ اسلئے ہے کہ قتل عمد کی کامل سزا تو قصاص ہے اور حرمانِ ارث اس سے کمتر سزا ہے۔۔۔۔۔۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اگر وارث نے اپنے مورث کو عمدًا قتل کیا تو بھی وہ میراث سے محروم ہو جائے گا۔ اگر میراث سے محرومی کامل سزا ہوتی تو قتل خطا میں قصاص کی طرح حرمانِ ارث بھی ثابت ہوتا اور حرمانِ ارث نفسِ عقوبت اس لئے ہے کہ نابالغ بچہ اگر اپنے مورث کو قتل کر دے تو ہمارے (اخاف) کے نزدیک اس کے حق میں حرمانِ ارث ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ شرائع کا مخاطب نہیں ہے اگرچہ امام شافعی رو کے نزدیک ثابت ہو جاتا ہے۔

(۴) ایسے حقوق جو عبادت اور عقوبت دونوں کے درمیان دائرہ ہوں یعنی ان میں عبادت اور عقوبت دونوں کے معنی پائے جائیں جیسے کفارات۔ کفارات میں عبادت کے معنی تو اسلئے ہیں کہ کفارہ ایسی چیزوں کے ذریعہ ادا ہوتا ہے جو عبادت ہی مثلاً روزہ، غلام آزاد کرنا، سالکین کو کھانا کھلانا۔ اور کفارہ چونکہ اس شخص پر واجب نہیں ہوتا جو عبادت کا اہل نہیں ہے جیسے کفار اس لئے یہ بھی اس بات کی علامت ہے کہ کفارہ عبادت ہے۔ اور کفارات میں عقوبت کے معنی اسلئے ہیں کہ کفارہ دوسری عبادات کی طرح ابتداءً واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ بندوں کی طرز سے بعض حرام کام سرزد ہونے پر بطور سزا واجب ہوتا ہے اور کفارہ کو کفارہ اسلئے کہتے ہیں کہ کفارہ گناہوں کے لئے ستارہ اور پردہ واقع ہوتا ہے اور کفارہ کے معنی بھی چھپانے والے کے ہیں۔ کفارات میں ہمارے نزدیک عبادت کی جہت غالب ہے۔ البتہ کفارہ ظہار چونکہ ”مَنْ اَتَى النِّسَاءَ وَزَوَّجَهُنَّ“ ہے اس لئے اس میں جہت عبادت غالب نہیں ہے بلکہ عقوبت کی جہت غالب ہے۔

(۵) ایسی عبادت جس میں مؤنت اور بار ذمہ داری کے معنی پائے جائیں۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اس عبادت کے لئے کامل اہلیت (عقل و بلوغ) کا ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ کامل اہلیت خاص عبادت کے لئے شرط ہوتی ہے۔ پس کامل اہلیت کا شرط ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس میں مؤنت کے معنی موجود ہیں۔ اس کی مثال صدقۃ الفطر ہے۔ اس لئے کہ روزہ دار سے جو لغو اور رفث کا صدور ہوتا ہے صدقۃ الفطر اس کے لئے طہارت کا کام کرتا ہے اور صدقۃ الفطر ادا کرنے کیلئے نیت شرط ہے اور یہ دونوں باتیں صدقۃ الفطر کے عبادت ہونے کی علامت ہیں اور صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب اس ہے یعنی انسان جن کی کفالت کرتا ہے اور خرق برداشت کرتا ہے مثلاً چھوٹے بچے اور ملوک غلام ان کا صدقۃ الفطر بھی اس پر واجب ہوتا ہے پس خرق برداشت کرنے اور بار کفالت اٹھانے کی وجہ سے صدقۃ الفطر کا واجب ہونا اس بات کی

علامت ہے کہ صدقۃ الفطر سب مؤنت کے معنی بھی موجود ہیں۔ البتہ عبادت کے معنی غالب ہیں۔ کیونکہ اس میں عبادت کے پہلو زیادہ ہیں مثلاً اس کا صدقۃ الفطر نام رکھنا صفت غنی کا اعتبار کرنا۔ اس کے وجوب کا وقت کے ساتھ متعلق ہونا۔ اور اس کے مصارف کا مصارفِ زکوٰۃ ہونا۔ اسی جانب عبادت کے رائج اور غالب ہونے کی وجہ سے امام محمدؒ اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ چھوٹے بچوں اور ممنون پر صدقۃ الفطر واجب نہیں ہے جیسا کہ ان پر عبادت واجب نہیں ہوتی ہے۔

(۶) ایسی مؤنت جس میں قربت اور عبادت کے معنی موجود ہوں جیسے عشر ہے۔ اسے اگر عشر در حقیقت اس زمین کی بنا پر جس میں وہ زراعت کرتا ہے ایک زائد بار ذمہ داری ہے کہ اگر یہ عشر ادا نہیں کرے گا تو حاکم وقت اس سے یہ زمین واپس لیکر دوسرے کو دیدیگا۔ لیکن اس کے باوجود اس میں قربت و عبادت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں اسلئے اگر عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں جن میں منکر کرنا عبادت اور موجب ثواب ہے۔ اور عشر صرف مسلمان پر واجب ہوتا ہے جیسا کہ عبادت منکر مسلمان پر واجب ہوتی ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اہلیت عبادت نہ ہونے کی وجہ سے عشر ابتدا کا کافر پر واجب نہیں ہوتا ہے جیسا کہ دوسری عبادات ابتدا کا کافر پر واجب نہیں ہوتی ہیں۔ ہاں امام محمدؒ کے نزدیک کافر پر عشر کی بقاء جائز ہے۔ یعنی اگر کسی ذمی کافر نے کسی مسلمان سے عشری زمین خرید لی تو اس ذمی کافر پر مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے عشر باقی رہے گا جیسا کہ مسلمان پر تھا کیونکہ ذمی کافر اگرچہ عبادت کا اہل نہیں ہے لیکن مؤنت کا اہل تو ہے حاصل یہ کہ مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے ذمی کافر پر عشر کو باقی رکھا گیا اور عبادت کا اعتبار کرتے ہوئے ابتدا اس پر عشر واجب نہیں کیا گیا۔

(۷) ایسی مؤنت جس میں عقوبت کے معنی پائے جاتے ہوں جیسے خراج۔ خراج بھی در حقیقت اس زمین کا ٹیکس ہے جس زمین وہ زراعت کرتا ہے کہ اگر یہ ادا نہ کر لیا تو حاکم وقت اس سے یہ زمین چھین کر دوسرے کے حوالے کر دیگا۔ لیکن اس میں من و وجہ عقوبت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں یہی وجہ ہے کہ خراج ابتدا مسلمان پر لاگو نہیں ہوتا بلکہ کافر پر لاگو ہوتا ہے کیونکہ مسلمان ابتدا میں عقوبت اور ذلت کا اہل اور مستحق نہیں ہوتا ہے مگر چونکہ خراج میں مؤنت کے معنی اصل ہیں اور مسلمان مؤنت کا اہل ہے اسلئے مسلمان پر خراج کا باقی رکھنا جائز ہے حتیٰ کہ اگر کسی مسلمان نے کسی کافر سے خراجی زمین خرید لی یا کافر مسلمان ہو گیا اور اس کے پاس خراجی زمین ہے تو اس مسلمان سے مؤنت کے معنی کی رعایت کرتے ہوئے خراج وصول کیا جائے گا نہ کہ عشر۔

(۸) ایسا حق جو بذاتِ خود قائم ہو یعنی وہ حق اپنی ذات سے ثابت ہو جسے رکے ذمے سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوتا کہ بندے پر اس کا ادا کرنا واجب ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے خود اس کو اپنے لئے باقی رکھا ہو اور دنیا میں اپنے غلیظ یعنی حاکم وقت کو اسکو حاصل کرنے اور بٹوارہ کا ذمہ دار بنا یا ہو مثلاً غنیمتوں اور معذیت کا خنس۔ کیونکہ جہاد اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہذا مناسب یہ تھا کہ اس کے ذریعہ حاصل شدہ تمام مال غنیمت اللہ ہی کے لئے مخصوص ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے مجاہدین پر احسان کرتے ہوئے اس کے پانچ حصوں میں سے چار حصوں پر ان کا حق ثابت کر دیا ہے اور ایک خنس اپنے لئے باقی رکھا۔ پس خنس ایسا حق نہیں ہے جس کا بطریق طاعت ادا کرنا ہم پر لازم ہو بلکہ ایسا حق ہے جس کو اللہ نے اپنے لئے

باقی رکھا۔ پھر اس کو مال کرنے اور تقسیم کرنے کا ذمہ دار حاکم وقت کو بنادیا۔ اسی طرح معدن چونکہ سونے چاندی کے ان خزانوں کو کہتے ہیں جنہیں خود اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر پیدا کیا ہے۔ اسلئے کل معدن اللہ تعالیٰ کے لئے ہونا چاہئے تھا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے احسان اور خاص مہربانی سے اس کے بھی پانچ حصے کر کے چار معدن پانے والے یا زمین کے مالک کو دے دئے اور ایک خسر اپنے لئے باقی رکھا۔ پس چونکہ جہاد میں حاصل ہونے والا اور معدن کا پورا مال اللہ کا ایسا حق ہے جو بذات خود ثابت ہے اور ہم پر یعنی غنائین اور معدن پانے والوں پر بطریق طاعت اس کا ادا کرنا واجب اور لازم نہیں ہے اس لئے ہم نے کہا کہ یہ خسر ان غنائین اور معدن پانے والوں پر بھی صرف کرنا جائز ہے جو بار خسر کے مستحق ہوئے تھے یعنی اگر یہ حضرات محتاج ہوں یہ خسر ان کو بھی دیا جاسکتا ہے اور ان کی اولاد اور آباء کو بھی دیا جاسکتا ہے۔ پس اگر یہ خسر ایسا حق ہوتا جو بذات خود ثابت نہ ہوتا بلکہ غنائین اور معدن پانیوالوں پر بطریق طاعت واجب ہوتا جیسے زکوٰۃ بطریق طاعت واجب ہے تو اس کو ان لوگوں پر مستحکم کرنا جائز نہ ہوتا جیسا کہ زکوٰۃ ادا کرنا والے اور اس کے آباء و اولاد پر اس کا مال زکوٰۃ مستحکم نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے: ”بِمَلَاَافِ الزَّكَاةِ وَالصَّدَقَاتِ“ یعنی زکوٰۃ اور صدقات کو ان لوگوں پر مستحکم کرنا جائز نہیں ہے جنہوں نے اس کو ادا کیا ہے اگرچہ وہ محتاج ہی کیوں نہ ہوں۔ مصنف کتاب کہتے ہیں کہ اس تحقیق کی بنا پر خسر جو عموماً میل کپیل نہیں ہے اسلئے وہ برباد ختم کے لئے بھی جائز ہوگا۔ حالانکہ زکوٰۃ برباد ختم کے لئے جائز نہیں ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ بندوں کے خاص حقوق بے شمار ہیں مثلاً ضمان دیت، تلف کئے ہوئے مال کا ضمان، غصب کئے ہوئے مال کا ضمان، ملک بیع، ملک ثمن، ملک نکاح اور ملک طلاق وغیرہ۔

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي فَمَرْبَعَةٌ أَلْسَبَبٌ وَالْعِلَّةُ وَالشَّرْطُ وَالْعَلَامَةُ
أَمَّا السَّبَبُ الْمُتَّبَعِيُّ فَمَا يَكُونُ طَرِيقًا إِلَى الْحُكْمِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَصُنَّ إِلَيْهِ وَجُوبٌ
وَلَا دُجُودٌ وَلَا يَغْفُلُ فِيهِ مَعَانِي الْعِلَلِ لَكِنْ يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحُكْمِ عِلَّةٌ
لَا تَصْنُفُ إِلَى السَّبَبِ وَذَلِكَ بِمِثْلِ ذَلِكِ الْمَثَابَةِ عَلَى مَالِ إِنْسَانٍ بِسُرُورَةٍ

ترجمہ: بہر حال قسم ثانی تو وہ چار ہیں۔ سبب، علت، شرط، علامت۔ بہر حال سبب حقیقی تو یہ وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو، بغیر اس کے کہ اس کی طرف وجوب اور دُجُود نہ ہو۔ اور اس میں علل کے معانی منظور نہ ہوں لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف مصاف نہ ہو۔ اور یہ جیسے کسی کسی انسان کے مال پر چور کو راہ دکھلانا، تاکہ چور اس کو چرائے۔

تشریح: سابق میں مصنف حسامی فرمایا ہے کہ ادارہ شرعیہ ثلثہ سے دو چیزیں ثابت ہوتی ہیں ایک احکام مشروعہ، دوم احکام مشرودہ کے تعلقات۔ مصنف رقم اول کو تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں اب

یہاں سے دوسری قسم بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ جن امور کے ساتھ احکام مشروعہ تعلق رکھتے ہیں وہ چار ہیں۔
 (۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ جس امر کے ساتھ احکام مشروعہ متعلق ہوتے ہیں اس کی دو صورتیں ہیں وہ امر یا تو شے کی حقیقت میں داخل ہوگا یا نہیں اگر داخل ہے تو وہ رکن ہوگا۔ اور اگر داخل نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو شے میں مؤثر ہوگا یا مؤثر نہ ہوگا اگر مؤثر ہے تو علت ہے اور اگر مؤثر نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس شے کی طرف فی الجملہ موصول ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو سبب ہے اور اگر موصول نہیں ہے تو وہ شے اس پر موقوف ہوگی یا نہیں۔ اگر موقوف ہے تو شرط در نہ تو علامت ہے۔

پھر سبب کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) سبب حقیقی (۲) سبب فی معنی علت (۳) سبب مجازی علت (۴) سبب لہ شبہ علت
 مگر سبب لہ شبہ علت چونکہ بعینہ سبب مجازی ہے اس لئے مصنف نے اس کو مستقل قسم شمار نہیں کیا بلکہ کہا کہ سبب کی تین قسمیں ہیں (۱) سبب حقیقی (۲) سبب فی معنی علت (۳) سبب مجازی۔ اگرچہ صاحب منار نے چار قسمیں ہی ذکر کی ہیں۔
 لغت میں سبب اس چیز کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ مقصود تک رسائی ہو سکے۔ چنانچہ راستہ کو سبب اسی لئے کہتے ہیں کہ انسان راستہ کے ذریعے منزل مقصود تک پہنچتا ہے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" میں سبب سے مراد طریق اور راستہ ہے۔ اور دروازے کو بھی سبب کہتے ہیں کیونکہ دروازہ بھی گھر میں داخل ہونے کا ذریعہ بنتا ہے۔ سبب کے شرعی معنی خود مصنف نے بیان فرمائے ہیں۔ چنانچہ کہا ہے کہ سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو مگر حکم کا وجود اور وجوب اس کی طرف منسوب نہ ہو اور نہ اس میں علت کے معنی متصور ہوں۔ البتہ سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرز منسوب نہ ہو۔ مصنف نے طریقاً الی الحكم کی قید لگا کر سبب کی تعریف سے علامت کو خارج کیا ہے کیونکہ علامت منفی اور موصول الی الحكم نہیں ہوتی بلکہ وہ حکم پر محض دلالت کرتی ہے اور سبب کو حقیقی کی قید کے ساتھ مقید فرما کر سبب مجازی کو خارج کیا ہے جیسے وقت، نماز کے لئے اور شہر رمضان روزے کے لئے اور بیت الشہ حج کے لئے سبب مجازی ہے۔

من غیر ان یضاف الیہ وجوب کی قید کے ذریعہ علت سے احتراز کیا ہے کیونکہ علت کی طرف وجوب حکم منسوب ہوتا ہے "وللا وجود" کی قید کے ذریعہ شرط سے احتراز کیا ہے کیونکہ شرط کی طرز وجوب حکم منسوب ہوتا ہے اور "ولا یعقل فیہ" معانی العلل کی قید لگا کر سبب حقیقی کی تعریف سے سبب لہ شبہ علت اور سبب فی معنی علت کو خارج کیا ہے کیونکہ ان دونوں میں علت کے معنی متصور ہوتے ہیں۔

ولکن يتخلل الہو سے ایک دم کا ازالہ مقصود ہے وہم یہ ہو سکتا ہے کہ مصنف کے قول "ولا یعقل فیہ معانی العلل" سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سبب حقیقی اور حکم کے درمیان علت کا شائبہ بھی نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ سبب حقیقی اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہوتی ہے جو سبب کی طرز منسوب ہو۔ پس اسی دم کو دور کرنے کے لئے فاضل مصنف نے "لکن يتخلل بینہ دین الحكم علته لا تصاف الی السبب" کی عبارت کا اضافہ کیا ہے اور مصنف نے "لا تصاف الی السبب" اس لئے کہا ہے کہ اگر وہ علت سبب کی طرف منسوب ہوئی اور سبب منسوب الیہ ہوا تو یہ سبب

علت علت ہوگا جس کا نام سبب فیہ معنی علت ہے اور سبب حقیقی نہ ہوگا حالانکہ تعریف کی جارہی ہے سبب حقیقی کی۔
 اہم اصل سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو، اس کی طرف وجوب حکم منسوب ہوئے وجود حکم، اور نہ اس میں
 علت کے معنی تصور ہوں۔ البتہ اس سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف مفتلاً نہ ہو اور
 سبب حقیقی کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی آدمی کے مال پر چور کی رہنمائی کی تاکہ چور اس مال کو چرائے۔ پس اسکے
 رہنمائی کرنے اور پتہ دینے کی وجہ سے چور نے اس مال کو چرایا تو اس پتہ دینے والے پر کسی طرح کا کوئی تاوان واجب
 نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ پتہ دینا اور رہنمائی کرنا سرقہ کا مفعول سبب ہے علت نہیں ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ پتہ دینا اور رہنمائی کرنا
 چونکہ سرقہ تک پہنچانے والا ہے اور یہ رہنمائی کرنا نہ فعل سرقہ کو واجب کرتا ہے اور نہ اس کو موجود کرتا ہے، اور نہ ہی فعل
 سرقہ میں مؤثر ہے البتہ اس رہنمائی کرنے اور سرقہ کے درمیان ایک علت ہے یعنی چور جو محتار ہے اس کا فعل اور یہ
 علت یعنی فعل سارق پتہ دینے اور رہنمائی کرنے کی طرف منسوب بھی نہیں ہے کیونکہ رہنمائی کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ
 چور چرائی لے گا بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو نیک ہدایت کر دے اور وہ چوری نہ کرے۔ پس سبب یعنی رہنمائی
 کرنے کی طرف جو حکم یعنی سرقہ منسوب نہیں ہے اسلئے صاحب سبب یعنی پتہ دینے والا کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا بلکہ صاحب
 علت یعنی سارق ضامن ہوگا اس قاعدہ کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص غلام حاکم کے پاس ناحق کسی کی شکایت پہنچائے
 جس کے نتیجہ میں حاکم اس مالی تاوان وصول کرے تو شکایت پہنچانے والا اس مال کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ تو مفعول سبب
 ہے علت نہیں ہے۔ لیکن بقول صاحب نامی علماء متاخرین نے فتویٰ دیا ہے کہ یہ شخص ضامن ہوگا کیونکہ اس زمانے میں ناحق
 شکایت کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ حاکم سے تاوان وصول کرنا تو ممکن نہیں۔ ایسی حالت میں اگر ان مغلغور قسم
 کے لوگوں کو ضامن نہ بنایا گیا تو لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے اور ان شیاطین کی جرات اور جڑہ جا بگی جیسا کہ
 ہمارے مدارس میں یہ بات دیکھی جاسکتی ہے کہ اگر کسی معمولی سے ملازم یا ادنیٰ سے طالب علم کو کسی ذمہ دار کا قرب حاصل
 ہو گیا تو آپے سے باہر رہتا ہے اور بڑے سے بڑے باوقار کارکن کو دھکی دیتا ہے اور کہتا ہے کہ میں دیکھوں گا (نفوذ
 بالشر من ذلک) بہر حال ایسے بے وقار اور ناجائز قسم کے مجبوس کی ہمت شکنی بہت ضروری ہے۔ ہاں اگر کسی عظیم
 نے کسی شکاری کو شکار کا پتہ جا دیا تو یہ محرم بھی قیمت کا ضامن ہوگا۔ یہ ضمان اس لئے واجب نہیں کیا گیا کہ محرم سبب
 ہے بلکہ اس لئے واجب کیا گیا ہے کہ اس نے ایک جنایت کا ارتکاب کیا ہے کیونکہ اس نے اپنے احرام کے ذریعہ شکار کو
 امن دینے کا جو ذمہ لیا تھا شکار کی طرف رہنمائی کر کے اسکی خلاف دہدی کی ہے جیسے امین اگر خود چور کو امانت کا پتہ
 دیدے تو وہ اس امانت کا ضامن ہوتا ہے کیونکہ امانت قبول کرتے وقت اس نے حفاظت کی جو ذمہ داری لی تھی اس
 کی خلاف ورزی کی ہے۔

فَإِنْ أَضِغْتِ إِلَى السَّبَبِ صَاحِبَ السَّبَبِ حُكْمُ الْعِلَّةِ وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِ الدَّانِثَةِ
 وَسَرُفَهَا هُوَ سَبَبٌ لِمَا يَتْلَفُ بِهَا لَكِنَّهُ فِيهِ مَعْنَى الْعِلَّةِ

ترجمہ: پس اگر علت کو سبب کی طرف منسوب کیا گیا تو سبب کیلئے، علت کا حکم ہو جائے گا اور یہ جیسے چو پائے کو کہینا یا سکو ہانکنا یہ اس چیز کا سبب ہے جو اس کے ذریعہ تلف ہوئی ہے لیکن اس میں علت کے معنی ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے سبب کی دوسری قسم بیان فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ سبب اور حکم کے درمیان جو علت ہے وہ علت سبب کی طرف منسوب ہو تو ایسا سبب علت کے حکم میں ہوگا حتیٰ کہ اس صاحب سبب پر ضمان واجب ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حکم منسوب ہے علت کی طرف اور علت منسوب ہے سبب کی طرف تو گو یا سبب علت العلل ہو گیا اسی کا نام سبب فیہ معنی العلل ہے اور یہی سبب کی دوسری قسم ہے اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی جانور کو آگے سے کھینچ کر یا پیچھے سے ہٹا کر لیجاتا ہے پس ایک دوسرا آدمی اس جانور کے پیروں سے کپل کر مر گیا تو یہ سائق یا قائد مرحوم کی دیت کا ضامن ہوگا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ سق اور قود، تلف شدہ یعنی مرنے والے کے مرنے کا سبب میں لیکن اس سبب اور حکم یعنی تلف کے درمیان ایک علت ہے یعنی جانور کا اپنے پیروں سے کپل کر اس آدمی کو پامال کرنا۔ لیکن جانور کا یہ فعل یعنی علت، سبب یعنی ہٹانے اور کھینچ کر لے جانے کی طرف منسوب ہے اس لئے کہ جانور کو تو اپنے فعل میں کوئی اختیار نہیں ہے بالخصوص جب اس کے ساتھ سائق یا قائد ہو پس جب حکم یعنی تلف کی نسبت علت کی طرف نہیں ہو سکتی تو لامحالہ تلف کی نسبت علت العلل یعنی سق اور قود کی طرف منسوب ہوگی۔ یہ خیال رہے کہ تلف کی یہ نسبت صرف تلف شدہ چیز کے بدل یعنی دیت کا ضامن واجب ہونے میں ہوگی یعنی سائق یا قائد پر مرنے والے کی دیت واجب ہوگی لیکن جو سزا خود فعل کے براہ راست ارتکاب سے متعلق ہے وہ اس پر ثابت نہ ہوگی چنانچہ جانور نے اگر سائق یا قائد کے مورث کو ہلاک کر دیا تو سائق اور قائد میراث سے محروم نہ ہونگے اور نہ ان پر کفارہ قتل یا قصاص واجب ہوگا۔

فَاَمَّا الْيَمِينُ بِاللّٰهِ تَعَالٰی فَسَبَّحْتَ لِلْكَفَّارَةِ مَجَانًا وَكَذَلِكَ تَعْلِيْقُ
التَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالشَّرْطِ لِأَنَّ أَذَى دَسَ حَبَاتِ السَّبَبِ أَنْ يَكُونَ ظَهْرًا
وَالْيَمِينُ تَعْقُدُ لِلْيَمِينِ وَذَلِكَ قَطُّ لَا يَكُونُ ظَهْرًا لِلْكَفَّارَةِ وَلَا الْجَنَاحِ
لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ إِلَيْهِ فَسَبَّحْتَ سَبَّحْتَ مَجَانًا وَهَذَا عِنْدَنَا

ترجمہ: اور اللہ کے نام کی قسم پس وجوب کفارہ کے لئے اس کا سبب نام رکھا گیا اور ایسے ہی طلاق اور عتاق کو شرط پر معلق کرنا کیونکہ سبب کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ موصل ہو۔ اور یمن، پوری کرنے کے لئے منعقد کی جاتی ہے اور یہ پورا کرنا ہرگز کفارہ اور سبب نام کی طرف موصل نہ ہوگا لیکن یہ احتمال ہے کہ حکم کی طرف لوٹ آئے پس مجازاً سبب نام رکھ دیا گیا اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔

تشریح

اس عبارت میں سبب کی تیسری قسم یعنی سبب مجازی کا بیان ہے اس طور پر کہ اگر کسی نے الشری قسم کھائی اور یوں کہا "وَالشَّهِ لَا فَرْقَ بَيْنَكَ" بعداً میں تجھ کو ماروں گا۔ یا غیر الشری قسم کھائی مثلاً طلاق یا طلاق کو کسی شرط پر معلق کیا اور یوں کہا "إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ" یا إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَانْتِ حُرٌّ اس صورت میں بھی یمین بشری صورت میں یمین کفارہ کا مجازاً سبب ہے اور یمین بغیر الشری صورت میں یمین جزار کا مجازاً سبب ہے دونوں صورتوں میں یمین، حقیقی سبب نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ سبب کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ حکم کی طرف موصول ہو یعنی حکم تک رسائی کا ذریعہ ہو اور اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ موصول ہونے کے ساتھ ساتھ سبب علت کے مشابہ ہو یا اس میں علت کے معنی ہوں اور یمین الشری ہو یا غیر الشری وہ پوری کرنے کے لئے مشروع ہوئی ہے اور یمین کا پورا کرنا یمین بشری صورت میں کفارہ تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہوتا ہے اور یمین بغیر الشری صورت میں ترتیب جزار کا ذریعہ نہیں ہوتا ہے حاصل یہ ہے کہ یمین کا پورا کرنا حث کی ضد ہے اور بغیر حث نہ کفارہ لازم ہوتا ہے اور نہ جزار کا ترتیب ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو یمین نہ کفارہ کا سبب ہوگی اور نہ ترتیب جزار کا۔ ہاں اس میں یہ احتمال ہے کہ کسی درجہ سے قسم پوری نہ کر سکے اور عانت ہو جائے تو اس صورت میں یمین کفارہ اور ترتیب جزار کی طرف مغضی ہو جائیگی پس چونکہ یمین مایول اور انجام کار کے اعتبار سے کفارے اور ترتیب جزار کا سبب ہے اس لئے اس کو مجازاً سبب کہہ دیا گیا جیسا کہ "إِنِّي أَرَانِي أَغْصِرُ غَمْرًا" میں مایول کے اعتبار سے غب کو مجازاً غمر کہہ دیا گیا ہے۔ یہ تمام تفصیل یعنی یمین کا فی احوال سبب نہ ہونا بلکہ مایول کے اعتبار سے سبب ہونا ہمارے نزدیک ہے۔ اور درامام شافعی رحمہ کا اختلاف تو اس کو انشاء الشرائع میں ذکر کیا جائے گا۔

وَالشَّافِعِيُّ رَوَاهُ جَعَلَهُ سَبَبًا هُوَ فِي مَعْنَى الْعِلَّةِ وَعِنْدَنَا نَالِ هَذَا التَّجَاوُزَ شُبْهَةُ الْحَقِيقَةِ حَكْمًا خِلَافًا لِزَوَاجِرِهِ وَتَبَيَّنَ ذَلِكَ فِي مَسْأَلَةِ الشَّيْخِ زَهْدٍ يُبْطِلُ التَّعْلِيلَ نَعْنَدَنَا يَبْطُلُهُ لِأَنَّ الْيَمِينَ شُرُوعٌ لِلْيَزْمِ لَمْ يَكُنْ بُدًّا مِنْ أَنْ يَصِيرَ الْيَزْمُ مَظْمُونًا بِالتَّجَاوُزِ وَلَا أَصَابَهُ الْيَزْمُ مَظْمُونًا بِالْحُجْزِ أَوْ صَامًا لِمَا ضَمِنَ بِهِ الْيَزْمُ لِلْعَالِ شُبْهَةُ الرُّجُوبِ كَالْتَفْصُوبِ مَظْمُونٌ بِفَيْمَتِهِ مَيَكُونُ لِلْعَصَبِ حَالٌ قَبْلَ الْعَيْنِ شُبْهَةُ الْإِجْبَابِ الْفَيْمَتِ وَلَا إِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَبْقِ الشُّبْهَةُ إِلَّا فِي حَكْمِهِ كَالْحَقِيقَةِ لَا تَسْتَعْنِي عَنِ الْمَحَلِّ نَزَادًا نَاتِ الْمَحَلِّ بَطْلًا بِخِلَافِ تَعْلِيلِ التَّكَلُّفِ بِالْبَلَدِ نَاتِ يَصْعَقُ فِي مُطْلَقَةِ الشُّكْلِ وَإِنْ عَدِمَ الْمَحَلَّ لِأَنَّ ذَلِكَ الشُّكْلَ فِي حَكْمِ الْعِلَلِ نَصَارًا ذَلِكَ مُعَارِضًا لِهَذِهِ الشُّبْهَةِ الشَّابِقَةِ عَلَيْهِ

ترجمہ

اور امام شافعی نے اس کو ایسا سبب قرار دیا ہے جو علت کے معنی میں ہے اور ہمارے نزدیک اس مجازی کیلئے حکماً حقیقت کا شبہ ہے امام زفرہ کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ تنجیز کے مسئلہ میں ظاہر ہو گا کہ کیا تنجیز تعلیق کو باطل کرے گی تو ہمارے نزدیک باطل کرے گی۔ اس لئے کہ یمن بزرگ کے لئے مشروع کی گئی ہے لہذا یہ بات ضروری ہے کہ 'بزر' مضمون بالجزاء ہو جائے اور جب بزر مضمون بالجزاء ہو گیا تو ہو جائے گا فی الحال ثبوت کا شبہ اس چیز کے لئے جس چیز کی وجہ سے براہضان کا سبب بنا ہے جیسے مغموب اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہے لہذا نصب کے لئے منصوب کے موجود رہتے ہوئے ایجاب قیمت کا شبہ باقی رہے گا اور جب ایسا ہے تو مشابہت باقی نہ رہے گی مگر سبب کے محل میں جیسے حقیقت محل سے مستغنی نہیں ہوتی ہے پس جب محل فوت ہو گیا تو تعلیق باطل ہو گئی برخلاف طلاق کو ملک پر معلق کرنے کے اسلئے کہ یہ مطلقہ ثلث کے حق میں صحیح ہے اگرچہ محل معدوم ہو گیا کیونکہ بشرط علل کے حکم میں ہے پس یہ تعلیق معارض ہو گی اس مشابہت کے وجود و شرط پر مقدم ہے۔

تشریح

یمن بالشر اور یمن بغیر الشر یعنی تعلیق بالشرط کے بارے میں احناف کا مذہب گذر چکا ہے کہ احناف کے نزدیک یہ دونوں سبب مجازی ہیں یعنی یمن بالشر کفارہ کا سبب مجازی ہے اور تعلیق بالشر ترتب جزاء کا سبب مجازی ہے لیکن حضرت امام شافعی نے ان دونوں کو سبب مجازی قرار نہیں دیتے بلکہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں ایسے سبب ہیں جس میں علت کے معنی پائے جاتے ہیں یعنی احناف ان دونوں کو سبب کی تیسری قسم میں شمار کرتے ہیں اور حضرت امام شافعی نے دوسری قسم میں شمار کرتے ہیں۔ حضرت امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ یمن اور تعلیق دونوں فی الحال یعنی وجود و شرط اور وجود و حث سے پہلے کفارہ اور جزاء کا صرف سبب ہیں علت نہیں ہیں۔ سبب تو اس لئے ہیں کہ یمن، حکم یعنی کفارہ کی طرف مفضی ہے اور تعلیق بالشرط، جزاء یعنی حکم کی طرف مفضی ہے اور علت اسلئے نہیں ہیں کہ حکم یعنی کفارہ اور جزاء وجود و حث اور وجود و شرط تک مؤثر ہے اگر یمن کفارہ کی اور تعلیق ترتب جزاء کی علت ہوتی تو یمن کے بعد یعنی قسم کھاتے ہی کفارہ واجب ہونا چاہیے تھا اور تعلیق کا تکلم کرتے ہی جزاء کا ترتب ہونا چاہیے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے مگر چونکہ یمن حث کے وقت کفارے کو واجب کرتی ہے اور تعلیق وجود و شرط کے وقت جزاء کو واجب کرتی ہے یعنی حث کے وقت یمن مؤثر اور موجب کفارہ ہے اور وجود و شرط کے وقت تعلیق مؤثر اور موجب جزاء ہے اور مؤثر اور موجب کا نام ہی علت ہے اسلئے ان دونوں میں علت کے معنی بھی موجود ہونگے اور جب ان دونوں میں علت کے معنی موجود ہیں تو یہ دونوں سبب کی دوسری قسم یعنی سبب فیہ معنی العلة میں داخل ہوں گے اور سبب کی تیسری قسم یعنی سبب مجازی میں داخل نہ ہونگے۔

یہاں تک تو مصنف نے احناف و شوافع کے درمیان اختلاف بیان کیا ہے۔ لیکن "عندنا لهذا المجاز شبہ" سے امام زفرہ اور دیگر احناف کے درمیان اختلاف بیان فرما رہے ہیں۔ امام زفرہ اور دیگر احناف اس بات میں متفق ہیں کہ یمن اور تعلیق سبب مجازی ہیں علت العلة (سبب فیہ معنی العلة) نہیں ہیں۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ سبب مجازی کس نوعیت کا ہے حضرت امام زفر نے فرمایا ہے کہ محض مجاز ہے ان میں حقیقت سببیت کا کوئی شائبہ نہیں ہے لیکن دوسرے اختلاف کہتے ہیں کہ یہیں اور تعلیق سببیت میں مجاز محض نہیں ہیں بلکہ ان میں حقیقت سببیت کے ساتھ ملکہ ایک گوند مشابہت ہے پس امام شافعیؒ کے مذہب میں افراط ہے کہ انھوں نے اس سبب میں علت کے معنی کو تسلیم کیا ہے۔ اور امام زفرؒ کے مذہب میں تفریط ہے کہ موصوف نے ان کو سببیت ہی سے خارج کر دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ دونوں سببیت میں مجاز محض ہیں حقیقت سببیت سے ان کا کوئی واسطہ نہیں ہے لیکن احناف کا مذہب ان دونوں مذاہب کے درمیان ملکہ ہے کیونکہ اختلاف نے ان میں علت کے معنی کا بھی اعتبار نہیں کیا ہے اور بالکل سببیت سے بھی خارج نہیں کیا ہے بلکہ کہا ہے کہ یہ دونوں ہیں تو مجازاً سبب لیکن ان میں حقیقت سببیت کی اہمیت اور مشابہت بھی موجود ہے۔

مصنف حسامیؒ "وَقَبِلْنِ ذَالِكَ" سے امام زفرؒ اور دیگر احناف کے درمیان اختلاف کا ثمرہ ذکر فرما رہے ہیں فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کی تین طلاقوں کو دخول دار کی شرط پر معلق کیا اور یوں کہا وہ "ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا" پھر دخول دار کی شرط سے پہلے شوہر نے اسکو تین منجز طلاقیں دیدیں پھر بیوی نے عدت پوری کر کے دوسرے شوہر سے نکاح کیا اور جماع کیا اور پھر اس سے طلاق لیکر عدت پوری کر کے شوہر اول سے نکاح کر لیا پھر دخول دار کی شرط پائی گئی تو امام زفرؒ کے نزدیک تنجز طلاق چونکہ تعلیق کو باطل نہیں کرتی ہے اسلئے دخول دار کی شرط کے بعد تین معلق طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور دیگر احناف کے نزدیک تنجز چونکہ تعلیق کو باطل کر دیتی ہے اسلئے دخول دار کی شرط کے بعد تین معلق طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ "انت طالق ثلاثا" تعلیق کے وقت محض مجازاً سبب ہے حقیقت سبب کا اس میں کوئی شائبہ نہیں ہے یعنی تعلیق کے وقت انت طالق ثلاثا کو محض مجازاً سبب کہہ دیا گیا ورنہ اس میں سبب ہونے کا کوئی شائبہ نہیں ہے اور جب تعلیق کے وقت انت طالق ثلاثا حقیقت سبب نہیں ہے تو انت طالق کسی ایسے محل کا تقاضہ بھی نہیں کریگا جس کے ساتھ اس کا قیام ہو ہاں جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی اور تعلیق یعنی شی معلق (انت طالق) کا نزول ہوگا تو اب محل کا ہونا ضروری ہوگا تاکہ طلاق اس کی ملک میں واقع ہو۔ الغرض جب تعلیق کے وقت انت طالق کسی محل کا تقاضہ نہیں کرتا ہے تو تین منجز طلاقیں دیدینے سے جب محل زائل ہو گیا تو اس کی وجہ سے سابقہ تعلیق باطل نہ ہوگی۔ پس جب اس عورت نے شوہر اول سے نکاح کر لیا اور محل موجود ہو گیا تو یہ عورت جب بھی دخول دار کرے گی اس پر طلاق معلق واقع ہو جائیگی کیونکہ اس وقت شرط بھی پائی گئی اور محل بھی موجود ہے اور تعلیق باطل ہوئی نہیں تھی لہذا وہ تعلیق اس وقت نازل ہو جائیگی یعنی طلاق معلق واقع ہو جائے گی اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا "ان تکلمک فانت طالق" تو اس صورت میں تعلیق کی ابتداء ہی میں محل موجود نہیں ہے مگر اس کے باوجود تعلیق باطل نہیں ہوتی بلکہ وجود شرط کے بعد تمام احناف کے نزدیک طلاق معلق واقع ہو جاتی ہے پس اسی طرح متنازعہ فیہ مسئلہ میں بھی تعلیق، محل کی محتاج نہ ہوگی اور محل نہ ہونے کی وجہ سے تعلیق باطل نہ ہوگی بلکہ وجود شرط کے بعد طلاق معلق واقع ہو جائے گی۔ دیگر احناف کی دلیل یہ ہے کہ یہیں مطلقاً خواہ یہیں یا مشرہ خواہ یہیں بغیر (مطلقاً) اس کو اسلئے مشروع کیا گیا ہے تاکہ اس کو پورا کیا جائے یعنی

اگر کسی کام کو کرنے کی قسم کھائی گئی تو اس کو کرے اور اگر نہ کرنے کی قسم کھائی گئی تو اس کو نہ کرے۔ اسی طرح اگر طلاق یا عتاق کو کسی شرط پر معلق کیا گیا مثلاً یوں کہا گیا ان دخلت الدار فانت طالق، تو خالف کا منشا یہ ہوگا کہ وہ عورت دخول دار کی مرتکب نہ ہو یعنی اس کو دخول دار سے روکنا چاہتا ہے لہذا اس کو روکنا چاہیے۔ لیکن اگر برعکس ہو گیا یعنی خالف نے قسم کے خلاف کار تکاب کیا تو کفارہ لازم ہوگا اور عورت کو جس چیز سے روکنا چاہا تھا یعنی دخول دار وہ اس سے نہیں رکی بلکہ دخول دار کر لیا تو جزاء لازم ہوگی یعنی طلاق واقع ہو جائے گی۔ مصنف کی عبارت فلم یکن بدین ائین البیہر المبرم مضموناً بالجزاء کا یہی مطلب ہے کیونکہ برے سے پہلے فوات کا لفظ مقدر ہے یعنی فوات برکاء مضمون بالجزاء ہونا ضروری ہے اور جب فوات بر مضمون بالجزاء ہے تو جزاء کس لئے فی الحال ثبوت کا شبہ پیدا ہو گیا۔ اس کو آپ اس طرح سمجھیں کہ شے مضمون کے فوت ہونے سے پہلے ضمان کیلئے ثبوت کا شبہ ہوتا ہے یعنی اگر کوئی چیز ایسی ہے جس کے فوت ہونے کی صورت میں اس کا ضمان واجب ہو سکتا ہے تو فوت ہونے سے پہلے یہ شبہ ضرور رہیگا کہ اگر یہ چیز فوت ہو گئی تو اس کا ضمان واجب ہوگا اسی طرح فوات بر سے پہلے یہ شبہ ضرور رہیگا کہ اگر بر فوت ہو گیا تو جزاء کا ترتب ہو جائیگا اور یمنی بشرط کی صورت میں کفارہ لازم ہوگا اور اس کی مثال ایسی جیسے مالِ مغبوب کو اس کا اصل حکم تو یہ ہے کہ عین مال واپس کیا جائے پھر ہلاک ہو جانے کے بعد قیمت یا مثل سے ضمان ادا کرنا واجب ہے لیکن مالِ مغبوب موجود رہتے ہوئے بھی قیمت واجب کرنے کا شبہ ہے چنانچہ عین مغبوب کی موجودگی میں مالک کا غاصب کو اس کی قیمت سے بری کرنا صحیح ہے اور اگر کوئی قیمت کا کفیل ہو گیا تو وہ بھی صحیح ہے۔ پس اگر قیمت کا ثبوت کسی حیثیت سے نہ ہوتا تو یہ سب احکام بھی (جو کہ قیمت پر مبنی ہیں) درست نہ ہوتے۔ الغرض جس طرح عین مغبوب کے موجود ہوتے ہوئے قیمت واجب کرنے کا شبہ موجود ہے اسی طرح فوات بر سے پہلے جزاء یعنی طلاق کے ثبوت کا شبہ ضرور ہوگا یعنی یہ امکان یقیناً رہیگا کہ بر فوت ہو جائے اور جزاء یعنی طلاق واقع ہو۔ اور جب ایسا ہے یعنی جب وجود شرط سے پہلے اور فوات بر سے پہلے شے معلق کیلئے سببیت کے شبہ کا ثبوت ظاہر ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ یمنی اگرچہ سبب مجازی ہے لیکن مجاز محض نہیں ہے جیسا کہ امام زعفرانہ کا خیال ہے بلکہ حقیقت سببیت کے مشابہ ہے پس جس طرح حقیقت سبب کے لئے عمل کا ہونا ضروری ہے اسی طرح مشابہ سبب کے لئے بھی عمل کا ہونا ضروری ہوگا لیکن تین منجز طلاقیں دینے سے چونکہ عمل فوت ہو گیا اسلئے تعلیق بھی باطل ہو گئی اور جب تعلیق باطل ہو گئی تو دخول دار کی شرط کے بعد شے مطلق یعنی طلاق واقع بھی نہ ہوگی۔ اس استدلال کا غلط یہ ہے کہ تعلیق اور یمنی اگرچہ سبب حقیقی نہیں ہیں لیکن سبب حقیقی کے مشابہ ہیں اور سبب حقیقی مسلسل سے مستغنی نہیں ہوتا بلکہ عمل کا ممتنع ہوتا ہے۔ پس اسی طرح مشابہ سبب حقیقی بھی عمل کا ممتنع ہوگا اور مسئلہ مذکور میں جب دخول دار پر طلاق معلق کی پھر شوہر نے اس کو تین منجز طلاقیں دیدیں تو عمل باقی نہ رہا اور جب عمل باقی نہ رہا تو تعلیق بھی باطل ہو گئی اور جب تعلیق باطل ہو گئی تو معلق طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔ بخلاف تعلیق الطلاق بالملک سے۔ امام زعفرانہ کے قیاس کا جواب ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان تین فوات طاق میں نکاح علت علت ہے اسلئے کہ طلاق

کی علت وہ ملک ہے جو نکاح سے مستفاد ہوتی ہے اور نکاح جس پر طلاق معلق کی گئی ہے ملک کی علت ہے۔ پس مثال مذکور میں نکاح طلاق کی علت العلت ہوا اور علت العلت، علت کے حکم میں ہوتا ہے اور حکم، علت سے پہلے موجود نہیں ہوتا ہے اور جب حکم علت سے پہلے موجود نہیں ہوتا تو ان نکتہ کے شرط کا علت کے حکم میں ہونا بطلان حکم کا تقاضہ کریگا۔ کیونکہ پہلے گذر چکا ہے حکم علت سے پہلے موجود نہیں ہوتا ہے اور بطلان حکم، عدم محل کا تقاضہ کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس شرط کا علت کے حکم میں ہونا اس مشابہت سببیت کا معارض ہوگا جو مشابہت تحقق شرط سے پہلے ثابت ہے۔ حاصل یہ کہ اس شرط کا علت کے حکم میں ہونا اور وجود شرط سے پہلے اس میں سببیت کی مشابہت کا ثابت ہونا دونوں کے تقاضوں میں تعارض ہے اس طور پر کہ شرط کا علت کے حکم میں ہونا عدم محل کا تقاضہ کرتا ہے اور مشابہت سببیت کا ثبوت محل کا تقاضہ کرتا ہے پس اس تعارض کی وجہ سے دونوں ساقط الا اعتبار ہو گئے اور جب دونوں ساقط ہو گئے تو محل کے موجود ہونے کی شرط نہ ہوگی اور جب محل کے موجود ہونے کی شرط نہیں ہے تو محل نہ ہونے کی وجہ سے تعلیق باطل نہ ہوگی بلکہ باقی رہے گی اور جب تعلیق باقی ہے تو شرط یعنی نکاح کے موجود ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ پس امام زعفران کا مسئلہ مذکورہ کو ان نکتہ فانت طاق بر قیاس کرنا قیاس فاسد اور قیاس مع الفارق ہے۔

وَأَمَّا الْعِلَّةُ فَهِيَ فِي الشَّرِيعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا بَيَّنَّا إِلَيْهِ وَجُوبُ الْحُكْمِ ابْتِدَاءً
وَذَلِكَ مِثْلُ الْبَيْعِ وَالْمَالِكِ وَالنَّكَاحِ وَالْعَمَلِ لِلتَّجَارِ وَكَسْبٍ مِنْ
صِفَةِ الْعِلَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ بَلِ الْوَاجِبُ إِفْتِرَائُهُمَا مَعًا
وَذَلِكَ كَالْإِسْطِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ عِنْدَنَا وَإِنَّا نَسْتَأْنِفُ الْحُكْمَ لِمَا نَعِ
كَمَا فِي الْبَيْعِ الْمَوْتَوْنِ وَالْبَيْعِ بِشَرْطِ الْخِيَارِ كَانَتْ عِلَّتُهُ اسْمًا وَمَعْنً
لَا حُكْمًا وَذَلِكَ لِأَنَّهُ كَوْنُهُ عِلَّةٌ لَا سَبَبٌ أَنَّ السَّابِقَ إِذَا زَالَ وَجَبَ الْحُكْمُ
بِهِ مِنَ الْأَصْلِ حَتَّى يَسْتَعْقِبَهُ الْمُسْتَعْرِ بِزَوَائِدٍ ۝

ترجمہ اور ہر حال علت سو یہ شریعت میں اس چیز کا نام ہے جس کی طرف وجوب حکم ابتداءً منسوب کیا جاتا ہے اور یہ جیسے ملک کے لئے بیع ہے اور علت کے لئے نکاح ہے اور تصامم کے لئے قتل ہے۔ اور علت حقیقہ کی معنی اس کا حکم پر مقدم ہونا نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا ایک ساتھ ملنا واجب ہے اور یہ جیسے ہمارے نزدیک فعل کے ساتھ استطاعت ہے پس جب کسی مانع کی وجہ سے حکم موخر ہو گیا جیسا کہ بیع موقوف بیع بشرط الخیار میں تو بیع علت ہوگی ام اور معنی کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی علت ہونے کی دلیل نہ کہ سبب یہ ہے کہ جب مانع زائل ہوگا تو اس کی وجہ سے حکم اول امر ہی سے واجب ہوگا حتیٰ کہ مشتری بیع کا اس کے زوال کے ساتھ مستحق ہوگا۔

تشریح

متعلقات احکام مشروعہ کی دوسری قسم علت ہے۔ لغت میں علت اس عارض کا نام ہے جس کی وجہ سے عمل کا وصف متغیر ہو جائے جیسے مرض کہ اس کی وجہ سے عمل قوت سے ضعف کی طرف متغیر ہو جاتا ہے اسی وجہ سے مرض کو علت اور مریض کو ملیل کہا جاتا ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ لغت میں علت وہ ہے جو کسی امر میں مؤثر ہو خواہ ذاتاً خواہ صفۃً خواہ فعل میں مؤثر ہو خواہ ترک فعل میں مؤثر ہو۔ اور شریعت میں علت اس چیز کا نام ہے جس کی طرف ابتداء ہی وجوب حکم منسوب ہوتا ہو۔ فامیل مصنف نے وجوب حکم کی قید سے شرط کو خارج کیا ہے کیونکہ شرط کی طرف وجوب حکم منسوب نہیں ہوتا ہے بلکہ وجود شرط کے وقت وجود حکم منسوب ہوتا ہے اور ابتداء یعنی بلا واسطہ کی قید اگر کاسبب، علامت اور علت العلت کو خارج کیا ہے کیونکہ ان امور ثلاثہ کی وجہ سے حکم کا ثبوت بلا واسطہ نہیں ہوتا ہے بلکہ علت کی طرف وجوب حکم منسوب ہی نہیں ہوتا ہے اور سبب اور علت العلت کی طرف وجوب حکم منسوب تو ہوتا ہے لیکن بلا واسطہ نہیں بلکہ علت کے واسطے سے بقول صاحب نور الاوار علت کی سات قسمیں ہیں۔

(۱) اسم معنی اور حکم تینوں اعتبار سے علت ہو۔ (۲) اسم کے اعتبار سے علت ہو معنی اور حکم کے اعتبار سے علت نہ ہو۔ (۳) معنی کے اعتبار سے علت ہو اسم اور حکم کے اعتبار سے علت نہ ہو (۴) حکم کے اعتبار سے علت ہو اسم اور معنی کے اعتبار سے علت نہ ہو (۵) اسم اور معنی کے اعتبار سے علت ہو اور حکم کے اعتبار سے علت نہ ہو (۶) اسم اور حکم کے اعتبار سے علت ہو اور معنی کے اعتبار سے علت نہ ہو (۷) معنی اور حکم کے اعتبار سے علت ہو اور اسم کے اعتبار سے علت نہ ہو۔ ان اقسام کو اس طرح سمجھیے کہ علت کی حقیقت میں تین امور ملحوظ ہوتے ہیں (۱) علت کو شریعت میں حکم کیلئے وضع کیا گیا ہو اور وہ حکم اس کی طرف بلا واسطہ منسوب ہو (۲) اس حکم کو ثابت کرنے میں وہ علت مؤثر ہو (۳) حکم وجود علت کے ساتھ متصلاً ثابت ہو جاتا ہو یعنی جوں ہی علت پائی جائے بلا تاخیر حکم ثابت ہو جائے امر اول کے اعتبار سے اسما علت کہا جائیگا اور ثانی کے اعتبار سے معنی علت ہوگی اور ثالث کے اعتبار سے حکماً علت ہوگی پس اگر کسی چیز میں یہ تینوں اوصاف ہو جائیں تو وہ علت کا ملہ تامہ کہلائے گی اور اگر ان میں سے بعض موجود ہیں اور بعض موجود نہ ہوں تو وہ علت ناقصہ کہلائے گی اور اگر ان میں سے کوئی امر موجود نہ ہو تو وہ علت نہ ہوگی۔ انھیں امور ثلاثہ کے اعتبار سے مذکورہ سات قسمیں حاصل ہوتی ہیں۔ علت کا ملہ کی مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بیع شرعاً ملک کی علت ہے۔ بیع اسما تو اس لئے علت ہے کہ بیع، ثبوت ملک کے لئے موضوع ہے اور ثبوت ملک اسی بیع کی طرف منسوب ہے۔ اور معنی اس لئے علت ہے کہ بیع، ثبوت ملک میں مؤثر ہے اور اس کی مشروعیت بھی ملک ہی کے لئے ہوئی ہے۔ اور حکماً اس لئے علت ہے کہ بیع کے تحقق کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم ملک ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح نکاح حلت کے لئے اور فسخ فضاہ کے لئے علت تامہ ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ حقیقی علت یعنی علت کا ملہ کا حکم پر مقدم ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ علت کا ملہ اور حکم دونوں کا ساتھ ساتھ پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک استطاعت یعنی قدرت کا فعل کے مقارن ہو کر پایا جانا ضروری ہے اسی طرح ہم حنفیوں کے نزدیک علت شرعیہ اور حکم کا مقتدر ہو کر پایا جانا ضروری ہے۔

فاذا تراخی الحكم المذموم علت ناقصه کے اقسام کا بیان ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی مانع کی وجہ سے حکم علت سے مؤخر ہو گیا جیسے بیع موقوف مثلاً بلا اجازت بیعنا اور بیع بشرط انخیار میں ثبوت ملک اجازت ملنے تک اور خیار ساقط ہونے تک مؤخر ہو جاتا ہے تو یہ بیع اسما اور معنیٰ تو علت ہوگی لیکن حکماً علت نہ ہوگی۔ اسما تو اس لئے علت ہے کہ بیع ثبوت ملک کے لئے موقوف ہے اور ثبوت ملک اسی کی طرف مضاف ہے۔ اور معنیٰ اس لئے علت ہے کہ بیع ثبوت ملک میں مؤخر ہے۔ اور حکماً علت اس لئے نہیں کہ بیع موقوف میں حکم یعنی ثبوت ملک مالک کے اجازت دینے تک مؤخر رہتا ہے اور بیع بشرط انخیار میں خیار ساقط کرنے تک حکم مؤخر ہو جاتا ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ مذکورہ دونوں بیوع میں سے ہر ایک بیع علت ہے اور سبب نہیں ہے یہ ہے کہ مانع حکم یعنی بیع موقوف میں حق مالک اور بیع بشرط انخیار میں خیار جب مالک کے اجازت دینے سے اور خیار ساقط کرنے سے زائل ہو گیا تو حکم اس بیع کی وجہ سے اول امر سے ہی ثابت ہوگا یعنی جب ایجاب و قبول ہوا تھا اسی وقت سے مشتری کے لئے ملک ثابت ہوگی حتیٰ کہ ایجاب و قبول کے بعد اور مانع زائل ہونے سے پہلے اگر بیع میں کچھ اضافہ ہو گیا مثلاً بیع کا مین جانور ہے اس نے بچہ دیدیا یا اس درمیان میں دودھ دیا تو مشتری بیع اور اس کے زوائد سب کا مستحق ہوگا یعنی جانور بھی مشتری کا ہوگا اور بچہ اور دودھ بھی اسی کا ہوگا۔ الغرض حکم یعنی ملک کا شروع ہی سے بیع کی طاعت منسوب ہونا اس بات کی طاعت ہے کہ یہ بیع بھی علت ہے سبب نہیں ہے کیونکہ بیع اگر ثبوت ملک کا سبب ہوتی تو زوال مانع کے بعد ملک شروع سے ثابت نہ ہوتی اور زوائد کا مالک مشتری نہ ہوتا۔

وَكَذَلِكَ عَقْدُ الْأَجَارَةِ عِلَّةٌ لِمَا وَمَعْنَاهُ لِحُكْمًا وَلِهَذَا أَصَحُّ تَعْيِيلُ
الْأَجْرَةِ لِكَيْلَا يَشْبَهَ الْأَسْبَابُ لِمَا فِيهِ مِنْ مَعْنَى الْأَضَافَةِ حَتَّى لَا
يَسْتَنَدُ حُكْمُهُ وَكَذَلِكَ كُلُّ رَاجِحٍ مُضَافٍ إِلَى وَاقِفٍ عِلَّةٌ لِمَا وَمَعْنَى
لِحُكْمًا لِكَيْلَا يَشْبَهَ الْأَسْبَابُ

ترجمہ اور اسی طرح عقد اجارہ اسما اور معنیٰ علت ہے حکماً نہیں۔ اسی وجہ سے اجتہاد کی تعمیل صحیح ہے لیکن عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے کیونکہ اس میں اضافت کے معنی ہیں حتیٰ کہ عقد اجارہ کا حکم منسوب نہ ہوگا اور ایسے ہی ہر وہ ایجاب جو وقت کی طرف مضاف ہو اسما اور معنیٰ علت ہوگا نہ کہ حکماً لیکن وہ اسباب کے مشابہ ہے۔

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ جس طرح بیع موقوف اور بیع بشرط انخیار اسما اور معنیٰ علت ہے، حکماً علت نہیں ہے اسی طرح عقد اجارہ اسما اور معنیٰ علت ہے حکماً علت نہیں ہے البتہ اتانفرق ہے کہ بیع موقوف اور بیع بشرط انخیار اسباب کے مشابہ نہیں ہیں اور عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے۔ عقد اجارہ

اسا تو اس لئے علت ہے کہ عقد اجارہ ملک منفعت کے لئے شرطاً وضع کیا گیا ہے اور حکم یعنی ملک منفعت اسی کی طرف منسوب ہے اور معنا اس لئے علت ہے کہ عقد اجارہ حکم یعنی ملک منفعت میں مؤثر ہے اور حکم اس لئے علت نہیں ہے کہ حکم یعنی ملک منفعت کا فی الفور تحقق نہیں ہوتا بلکہ پوری مدت اجارہ میں تھوڑا تھوڑا تحقق ہوتا ہے۔ عقد اجارہ چونکہ اسما اور معنا دونوں اعتبار سے علت ہے اس لئے منافع حاصل کرنے سے پہلے ہی اجرت کا ادا کرنا جائز ہے کیونکہ علت یعنی عقد اجارہ موجود ہے لیکن چونکہ عقد اجارہ حکم علت نہیں ہے اس لئے اجرت میں آجر کی ملک ثابت نہ ہوگی۔ رہا یہ سوال کہ عقد اجارہ اسباب کے مشابہ کس طرح ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ علت مشابہ بالاسباب اور غیر مشابہ بالاسباب کا دار و مدار اس پر ہے کہ علت اور حکم کے درمیان زمانہ کا واسطہ ہے یا نہیں اور حکم وجود علت کی طرف منسوب ہے یا نہیں۔ اگر علت اور حکم کے درمیان زمانہ موجود نہ ہو اور حکم وجود علت کی طرف منسوب ہو تو یہ علت غیر مشابہ بالاسباب ہوگی جیسا کہ بیع موقوف اور بیع بشرط انبار کے ان کے درمیان اور ان کے حکم یعنی ملک کے درمیان کوئی ایسا زمانہ نہیں ہے جس کی طرف حکم منسوب ہو بلکہ حکم علت یعنی وجود بیع کی طرف منسوب ہے حتیٰ کہ مشتری وقت عقد ہی سے بیع اور اس کے زوائد کا مالک ہوگا۔ اور اگر علت اور حکم کے درمیان ایسا زمانہ ہو جس کی طرف حکم منسوب ہو اور حکم وجود علت کی طرف منسوب نہ ہو تو یہ علت مشابہ بالاسباب ہوگی جیسا کہ عقد اجارہ ہے کہ اس کے اور اس کے حکم یعنی ملک منفعت کے درمیان ایک زمانہ ہے اور حکم عقد اجارہ کے وقت کی طرف منسوب نہیں ہے بلکہ اسی زمانہ کی طرف منسوب ہے مثلاً ایک شخص نے ماہ رجب میں اپنا مکان اجارہ پر دیتے ہوئے کہا ”آجبرئکم بئذہ الدار من غرة شعبان“ تو یہ اجارہ وقت تکم سے ثابت نہیں ہوگا بلکہ شعبان سے ثابت ہوگا۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ اسی طرح ہر وہ ایجاب جو وقت کی طرف منسوب ہو اسما اور معنی علت ہوگا نہ حکم لیکن اسباب کے مشابہ ہوگا جیسے ”انت طالق غدا“ کہ یہ اسما علت ہے کیونکہ یہ حکم یعنی وقوع طلاق کے لئے موضوع ہے اور وقوع طلاق اسی کی طرف منسوب ہے اور معنی علت ہے کیونکہ یہ کلام وقوع طلاق یعنی حکم کے اندر مؤثر ہے اور حکم اس لئے علت نہیں ہے کہ اس کا حکم فی الفور مستحق نہیں ہوتا ہے بلکہ غدا تک مؤثر ہو جاتا ہے اور یہ علت اسباب کے مشابہ اس لئے ہے کہ اس کے اور حکم کے درمیان زمانہ ہے اور حکم وجود علت کی طرف منسوب نہیں ہے چنانچہ حکم طلاق وقت تکم سے ثابت نہیں ہوگا بلکہ غدا سے ثابت ہوگا۔

وَكَيْفَ لَكَ نَصَابُ الزَّكَاةِ فِي أَزَلِ الْخَوَلِ عِلَّةٌ إِمَّا لَأَنَّهُ وَضَعَ لَهُ وَ
مَعْنَى يَكُونُ بِهِ مُؤَثِّرًا فِي حُكْمِهِ لِأَنَّ الْغِنَاءَ يُوجِبُ الْمَوَاسَاةَ لَكِنَّهُ
جُعِلَ عِلَّةً بِصِفَةِ الشَّمَاءِ فَلَمَّا شَرَّاحْنِي حُكْمَهُ أَشْبَهَ الْأَسْبَابَ أَلَا
شَرَى أَنَّهُ لَأَمَّا شَرَّاحْنِي إِلَى مَا لَيْسَ بِمَادِيَةٍ بِهِ وَإِلَى مَا هُوَ شَبِيهُهُ بِالْعِلَلِ
وَلَمَّا كَانَ مُتَرَاخِيًا إِلَى وَضْعِ لَا يَسْتَقِيلُ بِنَفْسِهِ أَشْبَهَ الْعِلَلَ وَكَانَ

هَذَا الشَّيْءُ غَالِبًا لَكَ الْغَنَاءُ وَالْمَاءُ وَصَفٌ وَمِنْ حُكْمِهِ
أَنَّهُ لَا يَظْهَرُ وَجُوبُ الزَّكَاةِ فِي أَزْلِ الْخَوَلِ قَطْعًا بِحُكْمِ مَا ذَكَرْنَا
مِنَ الْبُيُوتِ وَلَمَّا أَشْبَهَ الْعِلْدَ وَكَانَ ذَلِكَ أَصْلًا كَانَ الْوَجُوبُ ثَابِتًا
مِنَ الْأَصْلِ فِي التَّقْدِيرِ حَتَّى صَحَّ التَّعْجِيلُ لِكَيْتَ لَا يَمِينُ زَكَاةً بَعْدَ الْخَوَلِ.

ترجمہ

اور ایسے ہی زکوٰۃ کا نصاب سال کے شروع میں اسما علت ہے کیونکہ نصاب زکوٰۃ واجب کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور معنی علت ہے اسلئے کہ نصاب، وجوب زکوٰۃ کے حکم میں مؤخر ہے کیونکہ غنا، ہمدردی کو واجب کرتا ہے لیکن اس کو صفت نما کے ساتھ علت قرار دیا گیا پس جب نصاب کا حکم مؤخر ہو گیا تو نصاب اسباب کے مشابہ ہو گیا۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ حکم نصاب ایسی چیز تک مؤخر ہے جو نصاب سے پیدا ہونے والی نہیں ہے اور ایسی چیز تک مؤخر ہے جو علل کے مشابہ ہے اور جب حکم ایسے وصف تک مؤخر ہے جو مستقل بذاتہ نہیں ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہو گیا اور یہ مشابہت قوی ہے کیونکہ نصاب اصل اور نما، وصف ہے اور اس نصاب کا حکم یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ اول سال میں قطعی طور پر ظاہر نہ ہوگا۔ برخلاف ان بیوت کے جن کو ہم ذکر کر چکے ہیں اور جب نصاب علل کے ساتھ مشابہ ہو گیا اور یہ مشابہت ہی اصل ہے تو تقدیر شرع کے اعتبار سے وجوب زکوٰۃ ابتدا ہی سے ثابت ہوگا۔ حتیٰ کہ تعمیل صحیح ہے لیکن یہ حول کے بعد زکوٰۃ ہو جائیگی۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ طرح مفاد اہل اور وہاں کیاب جو وقت کی طرف منسوب ہوا اس میں علت ہوتا ہے نہ کہ علل اور علت اسباب کے مشابہ ہے اسی طرح سال کے شروع میں معنی حوالان حول سے پہلے نصاب زکوٰۃ اسما اور معنی علت ہے اور علل اسباب کے مشابہ ہے۔ نصاب زکوٰۃ اسما تو اس لئے علت ہے کہ نصاب شرعاً وجوب زکوٰۃ کے لئے وضع کیا گیا ہے یہ ہی دم ہے کہ وجوب زکوٰۃ نصاب کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنی اسلئے علت ہے کہ نصاب، حکم یعنی وجوب زکوٰۃ میں مؤخر ہے کیونکہ غنا (الداری) فقراء پر احسان کا باعث ہے اور بقدر نصاب مال کا مالک ہونے سے غنا حاصل ہوتا ہے لہذا نصاب، فقراء پر اس احسان کا موجب ہوگا جو احسان ادائے زکوٰۃ کی صورت میں مستحق ہوتا ہے۔ الحاصل نصاب وجوب زکوٰۃ میں مؤخر ہے۔ اور نصاب حکماً علت اس لئے نہیں ہے کہ نصاب کو مطلقاً علت قرار نہیں دیا گیا ہے بلکہ صفت نما کے ساتھ علت قرار دیا گیا ہے یعنی نصاب میں اگر وصف نما ہوگا تو نصاب وجوب زکوٰۃ کی علت بنیگا در نہ نہیں۔ اور اس وصف نما کاتام مقام حوالان حول ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے "لا زکوٰۃ فی مال حتی یمول علیہ المول" اور یہ ایسا ہے جیسا کہ قصر کے سلسلے میں سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔ الحاصل نصاب وصف نما کے ساتھ علت ہے اور وصف نما کے قائم مقام حوالان حول ہے لہذا نصاب حوالان حول کے ساتھ علت کا مل ہوگا اور جب نصاب حوالان حول کے ساتھ علت کا مل ہے تو زکوٰۃ کا وجوب حوالان حول کے بعد ثابت ہوگا اور جب ایسا ہے تو حکم یعنی وجوب زکوٰۃ وجود نما،

یعنی حولانِ حول تک مؤخر ہوا اور حکم جب علت سے مؤخر ہوتا ہے تو وہ علت حکماً علت نہیں ہوتی ہے لہذا نصاب بھی علتِ علت نہ ہوگا۔ اور نصاب، علتِ مشابہہ بالاسباب اس لئے ہے کہ نصاب کا حکم یعنی وجوبِ زکوٰۃ وجودِ منار تک مؤخر ہے اور وصفِ منار علتِ حقیقہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ وصفِ منار، وصفِ غیر مستقل ہے اور وصفِ غیر مستقل علتِ حقیقہ نہیں ہوتا۔ الغرض جب نصاب یعنی علت اور اس کے حکم کے درمیان وجودِ منار (حولانِ حول) تک کا زمانہ پایا گیا اور حکم (وجوبِ زکوٰۃ) وجودِ علت یعنی نصاب کے موجود ہونیکے وقت کی طرف منسوب بھی نہیں ہے کہ نصاب موجود ہوتے ہی زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہو تو یہ علتِ اسباب کے مشابہہ ہوگی کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ علتِ مشابہہ بالاسباب وہ ہی کہلاتی ہے جس کے اور اس کے حکم کے درمیان زمانہ ہو اور حکم وجودِ علت کے وقت کی طرف منسوب نہ ہوتا ہو۔ ہاں حکم اگر منار تک مؤخر نہ ہوتا تو نصاب بغیر مشابہتِ بالاسباب کے علت ہوتا اور اگر منار حقیقی علت ہوتا تو نصاب سببِ معض ہوتا علت نہ ہوتا لیکن جب حکم منار تک مؤخر بھی ہے اور منار حقیقی علت بھی نہیں ہے تو نصاب، علتِ مشابہہ بالاسباب ہوگا۔

اللاتری انداز سے مصنف نے نصاب کے علتِ مشابہہ بالاسباب ہونے کی دودھیں بیان فرمائی ہیں جن کا خلاصہ احقر پہلے ہی بیان کر چکا ہے۔ پہلے وجہ تو یہ ہے کہ علت (نصاب) کا حکم (وجوبِ زکوٰۃ) ایسی چیز کے موجود ہونے تک مؤخر ہے جو چیز علت کی وجہ سے وجود میں نہیں آئی ہے یعنی حکم، منار کے موجود ہونے تک مؤخر ہے۔ چنانچہ جب تک منار ثابت نہ ہوگا حکم یعنی وجوبِ زکوٰۃ بھی ثابت نہ ہوگا اور منار، علت (نصاب) کی وجہ سے بھی ثابت نہیں ہوا کیونکہ منار حقیقی (مالِ زکوٰۃ میں اضافہ) اور منار حکمی (حولانِ حول) نفسِ نصاب سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ منار حقیقی علیٰ تجارت سے ثابت ہوتا ہے اور منار حکمی باری تعالیٰ کی کارگیری سے ثابت ہوتا ہے۔ بہر حال حکم جب علت سے مؤخر ہو گیا اور ایسی چیز تک مؤخر ہو گیا جو علت کی وجہ سے وجود میں نہیں آتی ہے تو علت (نصاب) اور حکم (وجوبِ زکوٰۃ) کے درمیان ایک امرِ منفصل (مناء) کے ذریعہ فصل ہو گیا اور یہ امرِ منفصل یعنی منار علتِ مستقل بھی نہیں ہے تو نصاب علتِ مشابہہ بالاسباب ہوگا کیونکہ منار اگر علتِ مستقل ہوتی تو نصاب سببِ حقیقی ہوتا مگر چونکہ ایسا نہیں ہے اسلئے نصاب سببِ حقیقی نہ ہوگا بلکہ سببِ حقیقی کے مشابہہ ہوگا۔

والی ماہوشیہ بالعلل سے دوسری وجہ بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نصاب کا حکم یعنی وجوبِ زکوٰۃ منار تک مؤخر ہے اور منار وصفِ غیر مستقل ہونے کی وجہ سے علتِ مستقل نہیں ہے بلکہ علت کے مشابہہ ہے اور جب ایسا ہے تو نصاب مشابہہ بالاسباب ہوگا اسلئے کہ منار اگر علتِ مستقل اور علتِ حقیقہ ہوتا تو نصاب سببِ حقیقی ہوتا مگر چونکہ ایسا نہیں ہے اسلئے نصاب سببِ حقیقی نہ ہوگا بلکہ علتِ مشابہہ بالاسباب ہوگا۔

اگر آپ غور کریں گے تو معلوم ہو جائے گا کہ یہ دونوں وجہیں ایک ہیں صرف انداز بدلا ہوا ہے ورنہ بات ایک ہی ہے۔

وما کان تراجیثاً الا سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ نصاب اور اس کے حکم کے درمیان

جو نہ ہے جب وہ علت حقیقیہ نہیں ہے تو نصاب دو باتوں کے درمیان متردد ہو گیا ایک یہ کہ وہ علت مشابہ بالسبب ہو دوم یہ کہ وہ سبب مشابہ بالعلت ہو اسلئے کہ نماز اگر حقیقی علت ہوتا تو نصاب سبب مفعول ہوتا اور اگر نماز حقیقی علت ہوتا اور نہ علت کے مشابہ ہوتا تو اس صورت میں نصاب علت حقیقیہ ہوتا مگر یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں بلکہ نماز حقیقی علت تو نہیں ہے لیکن علت کے مشابہ ضرور ہے۔ پس نماز کے حقیقی علت نہ ہونے کی وجہ سے نصاب علت کے مشابہ ہوگا اور نماز کے مشابہ بالعلت ہونے کی وجہ سے نصاب سبب کے مشابہ ہوگا اور جب نصاب میں دونوں مشابہتیں موجود ہیں تو نصاب کو علت مشابہ بالسبب کیوں کہا گیا اور سبب مشابہ بالعلت کیوں نہیں کہا گیا اس کا جواب یہ ہے کہ حکم (دوبارہ زکوٰۃ) چونکہ وصف غیر مستقل یعنی نماز تک مؤخر ہے اسلئے نصاب علت کے مشابہ ہے کیونکہ اگر نماز وصف مستقل ہوتا تو نصاب سبب حقیقی ہوتا مگر چونکہ نماز مستقل بنفسہ نہیں ہے اسلئے وہ سبب حقیقی نہ ہوگا اور جب سبب حقیقی نہیں ہے تو لامحالہ علت کے مشابہ ہوگا اور یہ مشابہت، مشابہت بالسبب کے مقابلہ میں قوی ہے کیونکہ نصاب اصل اور نماز وصف ہے یعنی نصاب علت کے مشابہ ہے اپنی ذات کے اعتبار سے اور سبب کے مشابہ ہے نماز پر مسلم موقوف ہونے کے اعتبار سے اور نماز وصف اور تابع ہے پس اصل کو تابع پر ترجیح دیتے ہوئے نصاب کو علت مشابہ بالسبب قرار دیا گیا اور سبب مشابہ بالعلت قرار نہیں دیا گیا ہے۔

مصنف حامی کہتے ہیں کہ نصاب جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ علت مشابہ بالسبب ہے اس کا حکم یہ ہے کہ زکوٰۃ شروع سال میں بطریق قطع واجب نہ ہوگی بلکہ بطریق جواز واجب ہوگی یعنی شروع سال میں زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب ہے چنانچہ اگر شروع سال میں زکوٰۃ ادا کر دی گئی تو واجب ادا ہو جائیگا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ زکوٰۃ کا وجوب چونکہ وصف نماز تک مؤخر ہے اسلئے شروع سال میں وصف نماز کے فوت ہونے کی وجہ سے بطریق قطع زکوٰۃ واجب کرنا ممکن نہ ہوگا کیونکہ علت موصوفہ، بغیر وصف کے عمل نہیں کرتی ہے مگر چونکہ اصل علت یعنی نصاب شروع سال میں موجود ہے اسلئے شروع سال میں زکوٰۃ ادا کرنے سے وجوب زکوٰۃ ادا ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف بیس موقوف اور بیس بشرط الحینار ہے کہ یہاں ملک کی علت بیس اپنے رکن اور وصف کے ساتھ موجود ہے مگر مالک کا حق اور خیار شرط ثبوت حکم سے مانع ہیں لیکن جب مالک کے اجازت دینے اور خیار ساقط کرنے سے مانع زائل ہو جائے گا تو حکم (ملک) عقد کے وقت سے ہی ثابت ہوگا۔ اور نصاب چونکہ علت کے مشابہ ہے اور نصاب کا علت کے مشابہ ہونا یعنی نصبتا کا علت ہونا ہی اصل ہے اسلئے تقدیر شرع میں زکوٰۃ کا وجوب اصل یعنی ابتداء ہی سے ثابت ہوگا اور یہ وجوب نصاب کی طرف منسوب ہوگا۔ اسی وجہ سے اگر شروع سال میں زکوٰۃ ادا کر دی گئی تو یہ ادا کرنا صحیح ہوگا کیونکہ اصل علت (نصاب) موجود ہے لیکن یہ ادا کردہ رقم حولان حول کے بعد زکوٰۃ قرار پائے گی کیونکہ شروع سال میں علت کا وصف (نماز) موجود نہیں ہے۔

(فتاویٰ کا) امام شافعیؒ کے نزدیک نصاب چونکہ حولان حول اور وصف نماز متعلق ہونے سے پہلے ہی علت کا لہ ہے اسلئے وہ نصاب کو علت مشابہ بالسبب قرار نہیں دیتے بلکہ علت مفعول قرار دیتے ہیں اور شروع

ہی سال میں بطریق قطع زکوٰۃ واجب کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ حول ایک الگ وصف ہے جو صاحب نصاب کی آسانی کیلئے شروع ہوا ہے جس کا فائدہ مرنے والا ہے کہ حولانِ حول سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں کیا جائیگا اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نصابِ حولانِ حول سے پہلے سرے سے علت ہی نہیں ہے لہذا ان کے نزدیک شروع سال میں زکوٰۃ ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی ہے۔

وَكَذَلِكَ مَرَضُ الْمَوْتِ عِلَّةٌ لِّتَغْيِيرِ الْأَحْكَامِ اسْمًا وَمَعْنَى إِلَّا أَنَّ حُكْمَهُ
يَنْبَغِي بِهِ يَوْصَفُ الْأَتِّصَالُ بِالْمَوْتِ فَاشْتَبَاهَ الْأَسْبَابَ مِنْ هَذَا التَّوَجُّهِ
وَهُوَ عِلَّةٌ فِي الْحَقِيقَةِ وَهَذَا أَشْبَهُ بِالْعِلَلِ مِنَ التَّصَابِ.

ترجمہ اور ایسے ہی مرض الموت تغیرِ احکام کی اسما و معنی علت ہے مگر اس کا حکم مرض الموت کی وجہ سے موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہو چکا پس اس اعتبار سے مرض الموت اسباب کے مشابہ ہوا۔ اور یہ مرض حقیقت میں علت ہے اور یہ مرض نصاب کی بہ نسبت علل کے زیادہ مشابہ ہے۔

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ نصاب کی طرح مرض الموت بھی تغیرِ احکام کے لئے اسما و معنی علت ہے یعنی جس طرح نصاب اپنے حکم کے لئے اسما و معنی علت ہے اور علما علت نہیں ہے اسی طرح مرض الموت تغیرِ احکام کے لئے اسما و معنی علت ہے اور علما علت نہیں ہے۔ تغیرِ احکام کا مطلب یہ ہے کہ مرض الموت سے پہلے انسان کو اپنے مال میں ہبہ، صدقہ اور وصیت وغیرہ تبرعات کا حق ہوتا ہے لیکن مرض الموت کی وجہ سے اس کے مال کے ساتھ چونکہ وارثین کا حق متعلق ہو جاتا ہے اسلئے ثلث مال سے زیادہ میں اس کے تبرع کا حق باطل ہو جاتا ہے اہل اصل مرض الموت سے پہلے ان کو تعزفات اور تبرعات کا حق تھا اور مرض الموت میں اس کا یہ حق باطل ہو جاتا ہے بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ مرض الموت، تغیرِ احکام کے لئے علت ہے اسما و معنی علت ہے کہ مرض الموت کو شریعت میں اطلاق اور اباحت سے حرم اور مانعت کی طرف متغیر کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور معنی اس لئے علت ہے کہ مرض الموت ثلث مال سے زائد مال میں تعزفات سے روکنے میں مؤثر ہے جیسا کہ سعد بن ابی ہریرہؓ کی حدیث میں ارشادِ نبوی ہے، ”مدد ہر شئک اغنیاء غیر من ان تدعہم عائتہ“ الحدیث۔ نیز اپنے وارثین کو مال دار بنا کر چھوڑ دینا انکو خلعت بنا کر چھوڑنے سے بہتر ہے۔ مراد یہ ہے کہ مرض الموت میں تو اس مال میں تعزف کرنے سے باز رہ جس مال کے ساتھ تیرے وارثین کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ اور علما علت اس لئے نہیں ہے کہ مرض الموت کا حکم یعنی تعزفات سے رکنا مرض کی وجہ سے موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ سیکہ مرض الموت کا جو حکم ہے یعنی تعزفات سے رکنا وہ فی الحال ثابت نہیں ہے بلکہ اس بات تک مؤخر رہے گا کہ وہ مرض موت کے ساتھ متعلق ہو جائے یعنی اگر اسی مرض میں وہ شخص مر گیا تو یہ حکم ثابت ہو گا

ور نہ نہیں۔ الغرض مرض الموت کا حکم اتصالِ مرض بالموت تک مؤخر ہے اور حکم کے مؤخر ہونے کی صورت میں اس کی علت چونکہ حکماً علت نہیں ہوتی اسلئے مرض الموت بھی تعمرات سے رکنے کے لئے حکماً علت نہ ہوگا۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ حکم اگر کسی چیز تک مؤخر ہو اور وہ چیز خود علت مستقلہ نہ ہو تو اس حکم کی علت مثلاً بالاسباب ہوتی ہے پس یہاں بھی مرض الموت کا حکم (تعمرات سے رکناً) چونکہ وصفِ اتصالِ مرض بالموت تک مؤخر ہے اور یہ وصفِ اتصالِ خود علت مستقلہ نہیں ہے اسلئے مرض الموت، علت مثلاً بالاسباب ہوگا۔

”وہو علتہ فی الحقیقۃ“ سے مصنف رم فرماتے ہیں کہ مرض الموت درحقیقت علت ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ مرض الموت اسباب کے قبیلہ سے نہیں ہے بلکہ علل کے قبیلہ سے ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ مرض الموت علت حقیقیہ ہے کیونکہ علت حقیقیہ وہ ہوتی ہے جو اسلئے معنی اور حکماً تینوں اعتبار سے علت ہو حالانکہ مرض الموت اسلئے اور معنی تو علت ہے لیکن حکماً علت نہیں ہے ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ مرض الموت کو علت کے ساتھ زیادہ مشابہت ہے بمقابلہ نصاب کے یعنی مرض الموت کا علت ہونا قوی ہے اور نصاب کا علت ہونا اتنا قوی نہیں ہے اسلئے کہ مرض الموت کا حکم جس چیز (اتصال) تک مؤخر ہے وہ چیز یعنی اتصالِ مرض بالموت اسی مرض کی وجہ سے ثابت ہوئی ہے برخلاف وصفِ نماز کے کہ وہ نصاب سے ثابت نہیں ہوتا ہے پس جب وصفِ اتصال اس مرض سے ثابت ہوا ہے تو گو یا مرض الموت کا حکم امر آخر تک مؤخر نہ ہوا برخلاف نصاب کے کہ اس کا حکم امر آخر یعنی وصفِ نماز تک مؤخر ہے اسی وجہ سے مرض الموت کا حکم کی علت ہونا نصاب کی بہ نسبت قوی ہے

وَكُنْزُكَ شَرَاءُ الْقَرِيبِ عِلَّةٌ لِلْعَتَقِ لَكِنْ بِوَاسِطَةٍ هِيَ مِنْ مُوْجِبَاتِ الشَّرَى وَهُوَ الْهَلَكُ فَكَانَ عِلَّةً يَشْبَهُ السَّبَبَ كَالشَّرَى.

اور ایسے ہی قریبی رشتہ ار کو خریدنا آزادی کی علت ہے لیکن ایسے واسطہ کی وجہ سے جو شرار کے موجبات میں سے ہے اور وہ موجب ملک ہے پس شرارِ قریب ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے جیسے تیر پھیلنا۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح نصاب علت مثلاً بالاسباب ہے اسی طرح شرارِ قریب عتق کی علت ہے اور سبب کے مشابہ ہے شرارِ قریب عتق کی علت تو اسلئے ہے کہ شرار علت ہے ملک کی اور قریبی رشتہ دار کی ملکیت علت ہے آزادی کی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ”من ملک ذارحم محرم من عتق علیہ“ یعنی جو شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوا وہ اس پر آزاد ہو گیا۔ پس ملک کے واسطہ سے عتق شرار کی طرف منسوب ہوگا اور شرار ملک کے واسطہ سے عتق کی علت ہوگا اور علت (شرار) اور حکم (عتق) کے درمیان چونکہ ملک کا واسطہ ہے اور شرار کی وجہ سے عتق اس پر موقوف ہے اس لئے شرار علتِ معض نہ ہوگی بلکہ علت مثلاً

باسبب ہوگی۔ جیسا کہ رمی (ترجمین کا) قتل کی علت ہے لیکن علت کے مشابہ ہے کیونکہ رمی کی وجہ سے قتل مرنے والا ایک پہنچنے اور اس میں گھسنے پر موقوف ہے۔ حتیٰ کہ قصاص محض رمی کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ مرنے والا اس میں گھسنے اور اس کو زخمی کر دینے سے واجب ہوتا ہے پس رمی اور قتل کے درمیان چونکہ واسطہ ہے اسلئے رمی قتل کی علت تو ہوگی مگر مشابہ باسبب ہوگی۔ مگر رمی اور قتل کے درمیان کا واسطہ چونکہ رمی ہی کی وجہ سے وجود میں آیا ہے اسلئے رمی کا علت ہونا انصاف کی بنسبت زیادہ قوی ہوگا جیسا کہ مرض الموت کا علت ہونا زیادہ قوی ہے۔

وَإِذَا تَقَلَّقَ الْمُسْلِمُ بِوَضْعَيْنِ مُؤْتِرَيْنِ كَانَ آخِرُهُمَا وَجُودًا عِلَّةً حُكْمًا لِأَنَّ الْعِلْمَ يُصَافُ إِلَيْهِ بِوَضْعَيْنِ عَلَى الْأَوَّلِ بِالْوُجُودِ عِنْدَهُ وَمَعْنَى لِأَنَّهُ مُؤْتِرٌ فِيهِ وَلِلْأَوَّلِ شُبُهَةٌ الْعِلْمِ حَتَّى قُلْنَا إِنَّ حُرْمَةَ الشَّاءِ شَبَّتْ بِأَحَدٍ وَضْعِي عِلَّةٌ لِلزَّيْدِ لِأَنَّ فِي الزَّيْدِ الْكَيْفِيَّةَ شُبُهَةً الْفَضْلِ فَيُثَبِّتُ بِشُبُهَةِ الْعِلَّةِ۔

ترجمہ اور جب حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ متعلق ہو تو ان میں سے وجود کے اعتبار سے مؤخر ہو حکم کا علت ہوگا کیونکہ حکم اس آخر کی طرف مضاف ہوگا اسلئے کہ وہ آخر اول پر رافع ہے آخر کے پاس حکم کے پائے جانے کی وجہ سے۔ اور معنی علت ہوگا اسلئے کہ وہ آخر اس میں مؤثر ہے اور اول کے لئے عل کے ساتھ مشابہت ہے حتیٰ کہ ہم نے کہا کہ (ادھار) کی حرمت علت رباہ کے دو وصفوں میں سے ایک وصف سے ثابت ہو جائے گی کیونکہ رباہ کے اندر ان فضل اور زیادتی کے مشابہ ہے لہذا یہ شبہہ علت سے ثابت ہو جائے گا۔

تشریح اس عبارت میں مصنف حسامی علت کی سات قسموں میں سے اس قسم کی مثال بیان کرنا چاہتے ہیں جو معنی اور حکم تو علت ہو لیکن اسما علت نہ ہو۔ مثال کی تشریح سے پہلے آپ یہ اصول ذہن نشین فرمائیں کہ اگر حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ متعلق ہو یعنی دو وصفوں کا مجموعہ علت ہو لیکن ان دونوں وصفوں میں سے ایک وصف پہلے پایا گیا اور دوسرا وصف بعد میں پایا گیا تو دوسرا وصف جو بعد میں پایا گیا ہے وہ حکم بھی علت ہوگا اور معنی بھی علت ہوگا لیکن اسما علت نہ ہوگا اور وصف اول مرفوع معنی علت ہوگا اسما اور حکم علت نہ ہوگا۔ اور اگر دونوں وصفوں کا مجموعہ ایک ساتھ موجود ہو تو وہ مجموعہ اسما، معنی اور حکم تینوں اعتبار سے علت ہوگا۔ مثلاً قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ حق کی علت ہے پس ان دونوں وصفوں میں سے اگر قرابت پہلے اور ملک بعد میں پائی گئی اس طور پر کہ ایک شخص نے اپنے کسی ذی رحم محرم غلام کو خرید لیا تو اس صورت میں ملک، حق کی حکم بھی علت ہوگی اور معنی بھی لیکن اسما علت نہ ہوگی اور قرابت مرفوع معنی علت ہوگی اسما اور حکم علت نہ ہوگی ملک حکم تو اسلئے علت ہوگی کہ حق ملک کے بعد ہی ثابت ہوا ہے یعنی جب مشتری مالک ہوا اسی وقت غلام آزاد ہو گیا۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ

حکم جس کے بعد فی الفور ثابت ہوگا وہی حکم علت ہوگا۔ پس ملک کا حال بھی چونکہ ایسا ہی ہے اس لئے ملک، عتق کی حکمت علت ہوگی اور ملک معنی اسلئے علت ہے کہ ملک، عتق کے اندر مؤثر ہے اور مؤثر ہی کا نام معنی علت ہے لہذا ملک معنی بھی علت ہوگی اور ملک کا اسما علت نہ ہونا اسلئے ہے کہ صرف ملک، عتق کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ ملک اور قربت کا مجموعہ موضوع ہے اور قربت جو وصف اول ہے وہ معنی تو اس لئے علت ہے کہ وہ بھی عتق کے اندر مؤثر ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے کہ حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ متعلق ہو یعنی ہم نے قربت اور ملک دونوں کو مؤثر فرض کیا ہے لہذا قربت جب عتق کے اندر مؤثر ہے تو قربت بھی عتق کے لئے معنی علت ہوگی۔ اور قربت اسما علت اسلئے نہیں ہے کہ صرف قربت، عتق کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ قربت اور ملک دونوں کا مجموعہ موضوع ہے اور حکم علت اسلئے نہیں ہے کہ قربت کے بعد فی الفور حکم ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ ملک پر موقوف رہتا ہے۔ اور اگر قربت بعد میں پائی گئی اور ملک پہلے پائی گئی تو اس صورت میں قربت معنی اور حکم علت ہوگی لیکن اسما علت نہ ہوگی اور ملک صرف معنی علت ہوگی اسما اور حکم علت نہ ہوگی۔ مثلاً ایک شخص نے مہول النسب غلام خریدا پھر غلام نے دعویٰ کیا کہ میں اس مشتری کا بیٹا ہوں اور بیٹہ سے ثابت کر دیا تو یہ قربت عتق کی حکمت علت ہوگی کیونکہ عتق کا حکم اس قربت کے ثابت ہونے کے بعد ہی ثابت ہوا ہے اور قربت معنی بھی علت ہے کیونکہ قربت بھی حکم (عتق) میں مؤثر ہے لیکن اسما علت نہیں ہے اسلئے کہ صرف قربت عتق کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ قربت اور ملک کا مجموعہ موضوع ہے اور اس صورت میں ملک صرف معنی علت ہے اسلئے کہ ملک بھی عتق کے اندر مؤثر ہے جیسا کہ فرض کیا گیا ہے اور حکم علت اس لئے نہیں ہے کہ ملک کے فوراً بعد عتق نہیں پایا گیا بلکہ قربت ثابت ہونے کے بعد عتق پایا گیا ہے اور اسما علت نہ ہونا اس لئے ہے کہ ملک عتق کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ ملک اور قربت کا مجموعہ موضوع ہے۔

الحاصل اس مثال سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر دو مؤثر وصفوں کے ساتھ کسی حکم کا تعلق ہو اور ان دونوں وصفوں میں سے ایک وصف پہلے وجود میں آیا ہو اور دوسرا وصف بعد میں وجود میں آیا ہو تو وصف مؤثر حکم اور معنی دونوں اعتبار سے علت ہوگا اور وصف اول صرف معنی علت ہوگا یعنی وہ بھی ایک گونہ علت کے مشابہ ہوگا۔ وصف مؤثر حکم تو اسلئے علت ہوگا کہ حکم چونکہ وصف مؤثر کے موجود ہونے پر ہی موجود ہوتا ہے اس لئے وصف مؤثر، وصف اول کی بنسبت راجع ہوگا اور وصف مؤثر کے راجع ہونے کیوجہ سے ہی اس کی طرف حکم منسوب ہوگا اور حکم جس وصف کی طرف منسوب ہوتا ہے وہ وصف اس حکم کی حکمت علت ہوتا ہے لہذا وصف مؤثر جس کی طرف حکم مضاف ہے وہ اس حکم کی حکمت علت ہوگا اور وصف مؤثر معنی علت اس لئے ہے کہ حکم کے اندر وصف مؤثر ہی مؤثر ہے اور رہا وصف اول تو وہ معنی علت ہے کیوں کہ وصف اول بھی حکم کے اندر مؤثر ہے اور علت کے دو رکنوں میں سے ایک رکن ہے۔ بہر حال وصف اول جب علت کے دو رکنوں میں سے ایک رکن ہے اور حکم کے اندر مؤثر ہے تو وصف اول بھی علت کے مشابہ ہوگا۔ سبب محض اور حکم کے اندر غیر مؤثر نہ ہوگا اسلئے کہ وصف اول کو اگر بالکل غیر مؤثر قرار دید یا گیا تو صرف وصف مؤثر کا

علت ہونا لازم آئے گا حالانکہ علت دونوں کا مجموعہ ہے صرف وصف مؤخر علت نہیں ہے۔ اب آپ مذکورہ اصول ذہن میں رکھ کر فاضل مصنف رحمہ کی ذکر کردہ مثال ملاحظہ فرمائیں۔ مثال یہ ہے کہ اخلاف کے نزدیک حقیقی ربا کی علت دو وصفوں یعنی قدر اور جنس کا مجموعہ ہے چنانچہ اگر کسی نے ایک صاع گندم، دو صاع گندم کے عوض فروخت کیا تو اس صورت میں ربا الفضل (کی زیادتی) اور ربا النسیئہ (ادھار) دونوں حرام ہوں گے اور قدر و جنس کا مجموعہ ربا کی علت حقیقیہ اور علت کاملہ ہوگا یعنی یہ مجموعہ اسبابھی علت ہوگا اسلئے کہ مجموعہ حرمت ربا کے لئے مومنوع ہے اور حرمت ربا اسی کی طرف منسوب ہے اور معنایا بھی علت ہے اسلئے کہ یہ مجموعہ، حکم یعنی حرمت ربا میں مؤثر ہے اور ممکن بھی علت ہے کیونکہ اس مجموعہ کے موجود ہونے ہی حکم یعنی حرمت ربا متحقق ہو جاتا ہے۔ اور اگر دونوں وصفوں میں سے ایک وصف پایا گیا تو اس سے ربا النسیئہ کی حرمت ثابت ہو جائے گی اگرچہ ربا الفضل کی حرمت ثابت نہیں ہوتی چنانچہ اگر ہر دی کپڑے کو ہر دی کپڑے کے عوض سلم کے طور پر فروخت کیا تو قدر (کیلی) موجود ہونے کی وجہ سے جائز نہ ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ربا النسیئہ اگرچہ حقیقتاً ربا اور فضل نہیں ہے لیکن شبہۃ الفضل موجود ہے اس طور پر کہ نقد اور ادھار کے تفاوت سے ثمن متفاوت ہو جاتا ہے چنانچہ ثمن اگر نقد ہو تو بالعموم کم ہوتا ہے اور اگر ادھار ہو تو زیادہ ہوتا ہے پس جب ربا النسیئہ حقیقتہً فضل اور ربا نہیں ہے بلکہ شبہۃ الفضل اور شبہۃ الربا ہے تو اس کو حرام کرنے کے لئے حقیقی علت یعنی دونوں وصفوں کے مجموعہ کا موجود ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ شبہۃ العلت یعنی ان دو وصفوں میں سے ایک وصف کا موجود ہونا بھی کافی ہوگا اسلئے کہ دونوں وصفوں کا مجموعہ اگر حقیقی علت ہے تو ان دونوں میں سے ایک وصف علت کے مشابہ ہے جس کو شبہۃ العلت کہا گیا ہے پس ربا الفضل جو حقیقی ربا ہے اور قوی درجہ کا ربا ہے اس کی حرمت ثابت کرنے کے لئے حقیقی اور قوی درجہ کی علت یعنی دونوں وصفوں کے مجموعہ کا موجود ہونا ضروری ہوگا اور ربا النسیئہ جو شبہۃ الربا اور ضعیف درجہ کا ربا ہے اس کی حرمت ثابت کرنے کے لئے شبہۃ العلت اور ضعیف درجہ کی علت یعنی ایک وصف کا موجود ہونا بھی کافی ہوگا۔

وَالسَّعْيُ عَلَيْهِ لِلرَّحْمَةِ اسْتِثْنَاءً وَمَحْظَمًا لَا مَعْنَى فَإِنَّ الْمَوْثِرَ هِيَ الْمُشَقَّةُ
لَكِنَّ السَّبَبَ اُقْتِصِمَ مَقَامَهَا تَبْيُحُّ وَإِقَامَةُ الشَّيْءِ مَقَامَ غَيْرِهِ نَوْعَاتِ
اِحْدَهُمَا اِقَامَةُ السَّبَبِ الدَّاعِي مَقَامَ الْمَدْعُو كَمَا فِي السَّعْيِ وَالْمَرْفَعِ
الشَّانِي اِقَامَةُ الدَّلِيلِ مَقَامَ الْمَدْلُولِ كَمَا فِي الْخَبَرِ عَنِ الْمُحَبَّةِ اُقْتِصِمَ
مَقَامَ الْمُحَبَّةِ فِي قَوْلِهِ اِنْ اَخْبَرْتَنِي فَانْتِ طَارِبٌ وَكَمَا فِي الظُّهْرِ
اُقْتِصِمَ مَقَامُ الْحَاجَةِ فِي اِبَاحَةِ الظَّلَاقِ .

ترجمہ:

اور سفر رخصت کی علت ہے اسناد اور حکم نہ کہ معنی اسلئے کہ مؤثر مشقت ہے لیکن آسانی کے سلسلے سبب کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور ثلثے کا اپنے غیر کے قائم مقام ہونا دو قسم پر ہے ان میں سے ایک سبب دائمی کو مدعو کے قائم مقام کرنا ہے جیسے سفر اور مرض میں اور ثانی دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا ہے جیسا کہ محبت کی خبر میں کہ محبت کے قائم مقام کر دیا ہے شوہر کے قول ان اجبتنی فان طلق میں اور جیسے طہر میں کہ اسکو اباحت طلاق میں حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

تشریح:

اس عبارت میں مصنف نے علت کی اس قسم کی مثال ذکر فرمائی ہے جو اسناد بھی علت ہو اور حکم بھی علت ہو لیکن معنی علت نہ ہو مثلاً سفر، رخصت کی اسناد بھی علت ہے اور حکم بھی۔ اسناد تو اسلئے ہے کہ شریعت میں رخصت کو سفر کی طہر منسوب کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ "القصر رخصة السفر" یعنی نماز میں قصر سفر کی رخصت ہے اور حکم اسلئے علت ہے کہ حکم یعنی رخصت نفس سفر سے بلا کسی تاخیر کے ثابت ہو جاتی ہے اور معنی علت نہ ہونا اسلئے ہے کہ رخصت میں سفر مؤثر نہیں ہے بلکہ مشقت مؤثر ہے جیسا کہ حق تعالیٰ نے اشارہ کیا ہے "يُرِيدُ اللَّهُ يَخْرُجُكُمُ الْيَسْرَ وَلَا يُرِيدُ يَخْرُجُكُمُ الْعُسْرَ" بہر حال مؤثر تو مشقت ہے لیکن سبب مشقت معنی سفر کو بندوں کی آسانی کے پیش نظر مشقت کے قائم مقام قرار دیکر سفر کو علت رخصت قرار دیدیا گیا کیونکہ سفر بالعموم مشقت کا سبب ہوتا ہے۔

اس مثال کے ذیل میں چونکہ ایک شے کو دوسری شے کے قائم مقام کرنے کا ذکر آگیا ہے اسلئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ ایک شے کو دوسری شے کے قائم مقام کرنے کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ سبب دائمی کو مدعو کے قائم مقام کر دیا جائے یعنی سبب کو سبب کا درجہ دیدیا جائے جیسے سفر اور مرض میں ہے کہ سفر مشقت کا سبب دائمی ہے اور اس کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اسی طرح مرض ہے کہ مرض تلف اور ازدیاد مرض کا سبب دائمی ہے یعنی مرض کی وجہ سے مریض آدمی مریض بھی ہو سکتا ہے اور اس کے مرض میں اضافہ بھی ہو سکتا ہے مگر یہ دونوں باتیں امور باطن میں سے ہیں اس لئے ان کے اعتبار کو ملاحظہ کر کے نفس مرض کو تلف اور ازدیاد کے قائم مقام قرار دیکر رخصت کا حکم اسی کی طرف منسوب کر دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ رخصت کی علت مرض ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ دلیل کو مدلول کے قائم مقام کر دیا جائے جیسے شوہر کے قول "ان اجبتنی فان طلق" میں عورت کے محبت کی خبر دینے کو محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔ صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شوہر نے اپنی بیوی سے کہا اگر تو مجھ سے محبت کرے گی تو تو مطلق ہے۔ اس نے کہا میں تجھ سے محبت کرتی ہوں پس اس خبر کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ محبت کا تعلق انسان کے دل سے ہے بغیر کلام کے اس پر مطلع ہونا ناممکن ہے لہذا محبت کی خبر جو دلیل محبت ہے اس کو محبت کے قائم مقام ٹھہرا کر اس پر طلاق کا حکم لگادیا گیا۔ دوسری مثال جیسے طہر جو جہاز سے خالی ہو اس کو حاجت طلاق کے قائم مقام ٹھہرا کر اس طہر میں طلاق کو مباح کر دیا گیا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ طلاق مباح ہونے کے باوجود امر ممنوع ہے یعنی طلاق دینے سے منع کیا گیا ہے لیکن اگر حقوق نکاح ادا

کرنے سے عاجز ہو جائے تو ضرورتاً اس کی اجازت ہے مگر یہ ضرورت چونکہ امر باطن ہے اس پر مطلع ہونا ناممکن ہے اس لئے اس کی دلیل کو ایسی امانت میں موت کی طرف مرد کی رغبت ہوتی ہے اور وہ زمانہ ایسا طہر ہے جو جماع سے خالی ہوا آسانی کے لئے حاجت اور ضرورت کے قائم مقام قرار دیکر حکم دین پر لگا دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ ایسے طہر میں جو جماع سے خالی ہو طلاق دینا بلا کسی قباحت کے مشروع ہے۔

وَأَمَّا الشَّرْطُ فَهُوَ فِي الشَّرْطِ عِبَارَةً عَنْمَا يَضَافُ إِلَيْهِ الْمَحْكَومُ وَجُودُ اعْتِدَادٍ
لَا وَجُوبًا بِهِ فَالْطَّلَاقُ الْمُعَلَّقُ بِدُخُولِ الدَّارِ يُوجِبُ بِقَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ
عِنْدَ دُخُولِ الدَّارِ لَا يَبْه.

ترجمہ

اور بہر حال شرط سودہ شریعت میں اس چیز کا نام ہے جس کی طرف وجود کے اعتبار سے حکم منسوب کیا جاتا ہے اس چیز کے موجود ہونے کے وقت۔ اس کی وجہ سے حکم کا وجوب نہ ہوتا ہو پس طلاق جو دخول دار پر معلق ہے وہ دخول دار کے وقت شوہر کے قول "انت طالق" کی وجہ سے موجود ہوگی نہ کہ دخول دار کی وجہ سے متعلقات احکام کی تیسری قسم شرط ہے، لغت میں شرط علامت کو کہتے ہیں چنانچہ "اشرط الساعة" یعنی علامت قیامت اسی سے ماخوذ ہے۔ اور اصطلاح شرع میں شرط وہ ہے جس کی طرف وجود حکم منسوب ہوتا ہو وجوب حکم منسوب نہ ہوتا ہو۔ مصنف نے "عما يضاف اليه الحكم" کی قید کے ذریعہ سبب اور علامت سے احتراز کیا ہے، کیونکہ ان دونوں کی طرف حکم نہ وجوداً منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوباً اور لا وجوباً کی قید کے ذریعہ علت سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ علت کی طرف وجود حکم منسوب نہیں ہوتا ہے لیکن وجوب حکم منسوب ہوتا ہے۔ بہر حال شرط وہ ہے جس کی طرف وجود حکم منسوب ہوتا ہو یعنی جب شرط موجود ہو تو حکم موجود ہو اور اس کی طرف وجوب حکم منسوب نہ ہوتا ہو۔ بقول صاحب نور اللامع اس شرط کی پانچ قسمیں ہیں (۱) شرط محض (۲) ایسی شرط جو علت کے حکم میں ہو (۳) ایسی شرط جو سبب کے حکم میں ہو (۴) مبادا شرط ہو یعنی اسما اور معنشا شرط ہو لیکن حکماً شرط نہ ہو (۵) ایسی شرط جو علامت کے مشابہ ہو۔ شرط محض کا مطلب یہ ہے کہ حکم میں اس کی کوئی تاثیر نہ ہو بلکہ علت کا وجود اس پر موقوف ہو جیسے ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق"۔ اس مثال میں طلاق کا وجود دخول دار کی طرف منسوب ہے یعنی جب دخول دار ہوگا تو طلاق موجود واقع ہوگی اور طلاق کا وجوب دخول دار کی طرف منسوب نہیں ہے یعنی طلاق، دخول دار کی وجہ سے واجب اور ثابت نہیں ہوئی بلکہ شوہر کے قول انت طالق کی وجہ سے واجب اور ثابت ہوئی ہے۔ بہر حال دخول دار کی طرف جب وجود طلاق منسوب ہے اور وجوب منسوب نہیں ہے تو دخول دار طلاق کے لئے شرط ہوگا سبب یا علت یا علامت نہ ہوگا۔

وَقَدْ يُعَامُ الشَّرْطُ مَقَامَ الْعِلَّةِ كَحَمْلِ الْيَبْرِ فِي الظَّرْفِ هُوَ شَرْطٌ فِي الْحَقِيقَةِ
لِأَنَّ النُّقْلَ عِلَّةُ السَّقُوطِ وَالْمَشْيُ سَبَبُ مَحْضٍ لَكِنَّ الْأَمْرَ كَانَ مُسَكَّةً
مَانِعَةً عَنِ النُّقْلِ فَصَارَ الْحَضُّ إِزَالَةً لِلْمَانِعِ فَثَبَّتَ أَنَّ شَرْطَ ذَلِكَ
الْعِلَّةُ لَيْسَتْ بِصَالِحَةٍ لِلْعَمَلِ لِأَنَّ النُّقْلَ أَمْرٌ طَبِيعِي لَا تَعْدِي فِيهِ وَالْمَشْيُ
مُبَاحٌ بِلَا شُبْهَةٍ فَكَمْ يَضِلُّ مَنْ يُبْعَلُ عِلَّةً بِوَاسِطَةِ النُّقْلِ وَإِذَا لَمْ يُعَايِرْهُ
الشَّرْطُ مَا هُوَ عِلَّةٌ وَلِلشَّرْطِ شُبْهَةٌ بِالْعِلْلِ لِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنَ الوجودِ أَيْنَمَ مَقَامَ
الْعِلَّةِ فِي صَمَانِ النَّفْسِ وَالْأَمْوَالِ جَمِيعًا.

ترجمہ:

اور کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا اور یہ حقیقت میں شرط ہے کیونکہ نقل سقوط کی علت ہے۔ اور مشی سبب محض ہے لیکن زمین رکاوٹ ہے جو نقل کے عمل کو روکتی ہے لہذا کھودنا مانع کو دور کرنا ہوا۔ پس ثابت ہو گیا کہ کھودنا شرط ہے لیکن علت حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے کیونکہ نقل امر طبعی ہے جس میں کوئی تعدی نہیں ہے۔ اور مشی (چلنا) بلا شبہ مباح ہے لہذا وہ نقل کے واسطے سے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا۔ اور جب وہ چیز جو علت ہے شرط کے معارض نہیں ہے اور شرط عمل کے مشابہ ہے اس وجود کی وجہ سے جو شرط کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو جان اور مال دونوں کے ضمان میں شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا۔

تشریح

اس عبارت میں مصنفؒ نے شرط کی دوسری قسم بیان فرمائی ہے یعنی ایسی شرط جو علت کے قائم مقام اور علت کے حکم میں ہو یعنی علت کی طرح اس کی طرف حکم کی نسبت ہو اور اس کے مرتکب پر ضمان واجب ہو جیسے غیر ملوکہ راستہ میں کنواں کھودنا یعنی ایک شخص نے اپنی غیر ملوکہ زمین میں کنواں کھودا اور پھر ایک دوسرا شخص اس میں گر کر مر گیا تو یہ کھودنے والا دیت کا ضامن ہوگا یعنی اس پر ضمان دیت واجب ہوگا اسلئے کہ کنواں کھودنا گرنے کی شرط ہے اور گرنے والے کا وہاں تک چل کر جانا سبب محض ہے اور گرنے والے کے بدن کا بوجھ گر کر مرنے کی علت ہے کیونکہ وزنی اور بھاری چیز کی کشش بطعانیچے کی طرف ہوتی ہے لیکن زمین اس کے نیچے جانے سے مانع اور روک بنی ہوئی تھی۔ پس کنواں کھودنا گویا مانع کو دور کرنا ہے اور مانع کا دور ہو جانا شرط کے قبیل سے ہے لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ کنواں کھودنا شرط ہے لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ علت کے موجود ہوتے ہوئے شرط کی طرف حکم منسوب نہیں کیا جاتا ہے بلکہ علت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور بقول آپ کے گرنے والے کے مرنے اور ہلاک ہونے کی علت اس کا نقل اور بوجھ ہے اور کنواں کھودنا اس کی شرط ہے لہذا حکم یعنی ہلاک ہو جانا نقل کی طرف منسوب ہونا چاہیے کھودنے کی طرف منسوب نہ ہونا چاہیے اور اس پر ضمان دیت واجب نہ ہونا چاہیے حالانکہ ضمان دیت مرتکب شرط یعنی کنواں کھودنے والے پر ہی واجب ہوتا ہے۔

ولكن العلة ليست بصالحه إلا من ائسى هو ال جواب دیا گیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ علت یعنی نقل اس

بات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ اس کی طرف حکم منسوب کیا جائے کیونکہ ثقل امر طبعی ہے اللہ تعالیٰ نے اس کو اسی طرح پیدا فرمایا ہے اس میں کوئی تعدی نہیں ہے اور ضمان دیت ضمان عدوان ہے لہذا ایسی چیز کی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا جس چیز میں عدوان اور تعدی نہ ہو۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ علت (ثقل) حکم (وجوب ضمان کی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اور جب علت غیر صالح ہو تو اس کی طرف حکم کیسے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ بہر حال یہاں ضمان دیت کا حکم علت کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ پھر سوال ہوگا کہ چلنے یہ بات تسلیم ہے کہ علت، اضافت حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے لیکن جب سبب یعنی مشی (چلنا) موجود ہے تو حکم اس کی طرف منسوب ہونا چاہیے کیونکہ سبب شرط کی بہ نسبت علت سے زیادہ قریب ہے لہذا علت کی طرف نسبت متعذر ہونے کے بعد سبب یعنی مشی کی طرف نسبت ہونی چاہیے تھی اور ضمان دیت کا وجوب ماشی پر ہونا چاہیے تھا نہ کہ مرتکب شرط پر۔ اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مشی ایک مباح چیز ہے اور اس کے مباح ہونے میں کسی طرح کا شبہ نہیں ہے اور ضمان دیت ضمان جنایت ہے یعنی دیت واجب کی جاتی ہے جنایت کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے اور مشی میں کوئی جنایت نہیں ہے لہذا مشی بھی اس بات کی صالح نہ ہوگی کہ اس کی طرف ضمان دیت کا حکم منسوب کیا جائے۔ الغرض حکم جب نہ علت کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے اور نہ سبب کی طرف تو وہ لامحالہ شرط کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ جب علت شرط کے معارض نہیں ہے اس طور پر کہ علت اضافت حکم کی صالح نہیں ہے اور شرط صالح ہے اور شرط ایک گونہ علت کے مشابہ بھی ہے اس طور پر کہ وجوہ حکم جس طرح علت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح شرط کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے۔ بہر حال جب علت، شرط کے معارض بھی نہیں ہے اور شرط، علت کے مشابہ بھی ہے تو شرط کو جان و مال کے ضمان کے سلسلہ میں علت کے قائم مقام کر دیا گیا اور یہ کہہ دیا گیا کہ مرتکب شرط یعنی کنواں کھودنے والے پر ہی جان و مال کا ضمان واجب ہوگا۔ یعنی اگر کنوئیں میں گر کر کوئی مر گیا تو اس کی دیت واجب ہوگی اور اگر کوئی دوسری چیز گر کر تلف ہوگئی تو اس کا ضمان بالمال واجب ہوگا۔ یہ ذہن میں رہے کہ اس مرتکب شرط پر صرف ضمان محل واجب ہوگا یعنی گر کر مرنے کی صورت میں دیت واجب ہوگی اور فعل قتل کا ضمان یعنی کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ مرتکب شرط مرتکب قتل نہیں ہے۔ اسی طرح گر کر مرنے والا اگر اس کا مورث تھا تو یہ میراث سے محروم نہ ہوگا کیونکہ میراث سے محرومی اس وقت ہوتی ہے جب وارث اپنے مورث کے قتل کا مرتکب ہوا ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی کا مشکیزہ کاٹ دیا اور اس کی وجہ سے اندر کا گھی بہہ گیا تو کاٹنے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ مشکیزہ کو کاٹنا اپنے کی شرط ہے اور علت اس کا ستیاں ہونا ہے مگر شرط کو علت کے قائم مقام ٹھہرا کر حکم ضمان شرط کی طرف منسوب کر دیا گیا۔

وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ الْعِلَّةُ صَالِحَةً لِمَنْ يَكُنِي الشَّرْطُ فِي حُكْمِ الْعِلَّةِ وَلِهَذَا قُلْنَا
إِنَّ شُرُوطَ الْيَبْتِ إِذَا رَجَعُوا أَجْمَعًا بَعْدَ الْحُكْمِ إِنْ الصَّمَانِ عَلَى شُرُوطِ
الْيَبْتِ لَا تَهْمُ شُرُوطُ الْعِلَّةِ

ترجمہ اور جب علت صراحہ حکم ہو تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ شرط اور یمن کے گواہوں نے جب حکم قاضی کے بعد رجوع کر لیا تو ضمان یمن کے گواہوں پر واجب ہوگا اس لئے کہ وہی علت کے گواہ ہیں۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ اگر علت اس بات کی صلاحیت رکھتی ہو کہ اس کی طرف حکم منسوب کیا جائے یعنی علت کی طرف حکم منسوب کیا جاسکتا ہو تو اس صورت میں شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی اور حکم شرط کی طرف منسوب نہ ہوگا بلکہ علت کی طرف منسوب ہوگا مثلاً قاضی کی عدالت میں دو آدمیوں نے گواہی دی کہ خالد نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار پر سلیق کیا ہے اور یوں کہا ہے "ان دخلت الدار فانت طالق" یہ دونوں گواہ یمن کے گواہ کہلائیں گے کیونکہ تعلیق یمن بغیر الشہر ہوتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے پھر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ شرط پائی گئی یعنی خالد کی بیوی گھر میں داخل ہوگئی یہ دونوں گواہ شرط کے گواہ کہلائیں گے۔ پس قاضی نے طلاق واقع ہونے کا فیصلہ کر دیا اور شوہر پر مہر واجب کر دیا۔ شوہر کے مہر ادا کرنے کے بعد شہود شرط اور شہود یمن دونوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو مہر کا ضمان صرف شہود یمن پر واجب ہوگا۔ شہود شرط پر واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ یمن وقوع طلاق اور لزوم مہر کی علت ہے اور یہ علت اس بات کی صلاحیت بھی رکھتی ہے کہ ضمان مہر کے حکم کو اس کی طرف منسوب کیا جائے۔ لہذا ضمان مہر کا حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا اور شرط کی طرف منسوب نہ ہوگا یعنی ضمان مہر شہود یمن پر واجب ہوگا اور شہود شرط پر واجب نہ ہوگا۔

وَكَذَلِكَ الْعِلَّةُ وَالسَّبَبُ إِذَا اجْتَمَعَا مَقَطَ حُكْمِ السَّبَبِ كَشُهُودِ التَّخْيِيرِ وَالْاِخْتِيَارِ إِذَا اجْتَمَعُو فِي الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ ثُمَّ رَجَعُوا بَعْدَ الْحُكْمِ اِلَى الضَّمَانِ عَلَى شُهُودِ الْاِخْتِيَارِ لِأَنَّهُ هُوَ الْعِلَّةُ وَالتَّخْيِيرُ سَبَبٌ.

ترجمہ اور ایسے ہی علت اور سبب جب دونوں جمع ہو جائیں تو سبب کا حکم ساقط ہو جائے گا جیسے تخیر اور اختیار کے گواہ جب طلاق اور عتاق میں جمع ہو جائیں۔ پھر حکم کے بعد رجوع کر لیں تو ضمان اختیار کے گواہوں پر ہوگا اس لئے کہ اختیار علت ہے اور تخیر سبب ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح شرط اور علت کے جمع ہونے کی صورت میں شرط ساقط ہو جاتی ہے اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے بشرطیکہ علت اس کی صلاحیت رکھتی ہو اسی طرح علت اور سبب کے جمع ہونے کی صورت میں سبب ساقط الاعتبار ہو جائے گا اور حکم علت کی طرف منسوب ہوگا بشرطیکہ علت اس کی صلاحیت ہو مثلاً تخیر اور اختیار کے گواہ طلاق میں جمع ہو گئے یا عتاق میں پھر قاضی کے فیصلہ کرنے کے بعد دونوں طرح کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ضمان شہود اختیار پر واجب ہوگا۔ صورت اس کی یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی

کہ شاید نے اپنی بیوی کو قبل الذخول طلاق کا اختیار دیا ہے اور یوں کہا ہے "اختاری نفسک" یہ کلام تغیر ہے اور طلاق کاسب ہے۔ پھر دو گواہوں نے گواہی دی کہ عورت نے اسی مجلس میں اپنے آپ کو اختیار کر لیا ہے اور یوں کہا ہے "اخترت نفسی" یہ کلام اختیار ہے اور طلاق کی علت ہے۔ پھر قاضی نے طلاق کا فیصلہ کیا اور نصف مہر شوہر پر واجب کر دیا۔ حتیٰ کہ نصف مہر شوہر نے ادا بھی کر دیا پس اب اس کے بعد اگر دونوں طرح کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو نصف مہر کا ضمان شہود اختیار پر واجب ہوگا کیوں کہ اختیار (عورت کا اختیار نفسی کہنا) علت ہے اور تغیر سبب ہے۔ اختیار علت اس لئے کہے اختیار ہی کی وجہ سے شوہر پر مہر کا لزوم اور وجوب ثابت ہوا ہے اور تغیر سبب اس لئے ہے کہ تغیر حکم یعنی وقوع طلاق اور لزوم مہر تک مفسی ہے۔ پس یہاں علت چونکہ اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ اس کی طرف حکم منسوب کیا جائے اس لئے حکم علت کی طرف منسوب ہوگا سبب کی طرف منسوب نہ ہوگا اور ضمان مہر مرکب علت یعنی شہود اختیار پر واجب ہوگا نہ کہ شہود تغیر پر۔ اسی طرح اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ خالد نے اپنے غلام کو عتاق کا اختیار دیا ہے اور "انت حران شئت" کہا ہے۔ اور دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ غلام نے اسی مجلس میں اختیار کر لیا ہے اور "قد شئت" کہا ہے پھر قاضی نے غلام آزاد ہونے کا فیصلہ دیدیا۔ اس کے بعد دونوں طرح کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا۔ تو غلام کی قیمت کا ضمان شہود اختیار پر واجب ہوگا شہود تغیر پر نہیں۔ یعنی ان پر ضمان واجب ہوگا جنہوں نے یہ گواہی دی ہے کہ غلام نے اسی مجلس میں "قد شئت" کہا ہے کیونکہ علت کے مرکب یہ ہی گواہ ہیں اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ سبب کی طرف۔

وَعَلَىٰ هَذَا أَشْكُنَا إِذَا اخْتَلَفَ الْوَلِيُّ وَالْحَافِرُ فَقَالَ الْحَافِرُ إِنَّهُ اسْقَطَ نَفْسَهُ
كَانَ النُّقُولُ قَوْلُهُ اسْتَعْسَاثًا لِأَنَّهُ يَتَمَسَّكُ بِمَا هُوَ الْأَكْصَلُ وَهُوَ صَلَاحِيَةُ الْعِلَّةِ
لِلْحَكْمِ وَبُنْيُوكُ خِلَافَةَ الشَّرْطِ بِخِلَافِ مَا إِذَا ادَّعَى الْحَافِرُ الْمَوْتَ بِسَبَبِ اخْتِ
لَا يُصَدَّقُ لِأَنَّهُ صَاحِبُ عِلَّةٍ

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب ولی اور حافر نے اختلاف کیا چنانچہ حافر نے کہا کہ اس نے اپنے آپ کو خود گر دیا ہے تو استمانا حافر کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ حافر اس چیز سے استدلال کرتا ہے جو اصل ہے اور اصل، علت کا حکم کی صلاحیت رکھتا ہے اور شرط کے خلیفہ ہونے کا منکر ہے۔ برخلاف اس کے جب جارج کسی دوسرے سبب سے موت کا دعویٰ کرے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ جارج صاحب علت ہے۔

تشریح معنی کہتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ علت صالحہ کے ہوتے ہوئے حکم شرط کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر کنویں میں گر کر مرنے والے کے ولی اور کنواں کھودنے والے ہیں اختلاف ہو گیا اور حافر (کنواں کھودنے والے) نے کہا کہ میری والا عدا اس کنویں میں گر کر مرا ہے اور ولی نے کہا کہ میری

گرا ہے تو اس صورت میں استثناء حاضر کا قول معتبر ہوگا۔ اسلئے کہ حاضر کا قول اصل کے موافق ہے اور وہ اصل سے استدلال کر رہا ہے کیونکہ اصل یہ تھا ہے کہ علت اس بات کی صالح ہو کہ اس کی طرف حکم مضاف ہو اور رہا شرط کا علت کا غلیظہ اور قائم مقام ہونا تو وہ غلطی اصل ہے اور حاضر اس منکر ہے بہر حال جب حاضر نے دعویٰ کیا کہ وہ عذر گرا ہے تو اس سے استدلال کیا اور قائل اصل یعنی شرط کے ظنی ہو گیا انکار کیلئے اور دلی نے غلطی اصل سے استدلال کیا ادا ایسی صورت میں اس کا قول معتبر ہوتا ہے جو اصل سے استدلال کرے لہذا یہاں استثناء (غلطی قیاس) حاضر کا قول معتبر ہوگا۔ اگرچہ قیاس کا نقصان یہ ہے کہ دلی کا قول معتبر ہو کیونکہ ظاہر حال اسی کے موافق ہے اسلئے کہ انسان عادتاً جان بوجہ کر اپنے آپ کو کنوئیں میں نہیں گمرا تا ہے اور جب ایسا ہے تو اس کا گنا بغیر عذر کے ہوگا اور بغیر عذر کے گنا ایسی علت ہے جو حکم کا مضاف الیہ اور منسوب الیہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے لہذا شرط یعنی کھودنے کو علت کے قائم مقام قرار دینا جو حکم شرط کی طرف منسوب کر دیا جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا پہلا یہ تھا ہے لیکن ہم جواب دیں گے کہ بلاشبہ یہ بات ظاہر ہے مگر دوسرا ظاہر اس کے اس کے معارض ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک بیٹا آدمی جو اپنے سامنے کنواں دیکھتا ہے وہ بغیر عذر کیے کرے گا لہذا ظاہر یہ تھا ہے کہ وہ عذر اگر ہوگا اور عذر اگر نا ایسی علت ہے جو صالح حکم ہے لہذا حکم (ہلاک ہونا) اسی کی طرف منسوب ہوگا اور شرط (کھودنے) کو علت کے قائم مقام بنا کر اس کی طرف حکم منسوب نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر ایک آدمی نے دوسرے کو زخم لگایا اور زخمی مر گیا پھر جارح اور مجروح کے ولی کے درمیان اختلاف ہوا حتیٰ کہ جارح نے کہا کہ وہ کسی دوسرے سبب سے مرے میرے زخم لگانے سے نہیں مرا ہے اور دلی نے کہا کہ تیرے زخم لگانے سے مرا ہے تو اس صورت میں جارح کا قول معتبر نہ ہوگا کیونکہ موت کی علت زخم کا لگنا ہے جو جارح سے صادر ہوا ہے اور وہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حکم یعنی موت کو اس کی طرف منسوب کر دیا جائے۔ لہذا ضامن دیت جارح پر واجب ہوگا۔ اور اس سلسلہ میں دلی کا قول معتبر ہوگا نہ کہ جارح کا۔

وَعَلَىٰ هَذَا أَكَلْنَا إِذَا أَحَلَّ قَبْدَ عَبْدٍ حَتَّىٰ أَتَىٰ لَمْ يَضْمَنْ لِأَنَّ حَلَّةَ شَرْطٍ فِي الْحَقِيقَةِ وَلَمْ يَكُنْ السَّبَبُ لِمَا أَتَىٰ سَبَبُ الْإِبَاقِ الَّذِي هُوَ عِلَّةُ الثَّلَفِ نَالِ السَّبَبِ مَا يَتَقَدَّرُ وَ الشَّرْطُ مَا يَتَأَخَّرُ ثُمَّ هُوَ سَبَبٌ مُخْتَصٌّ لِأَنَّهُ قَدْ اغْتَرَضَ عَلَيْهِ مَا هُوَ عَلَيْهِ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا غَيْرُ حَادِثَةٍ بِالشَّرْطِ وَكَانَ هَذَا كَمَنْ أَرْسَلَ دَابَّةً فِي الظَّرْبِ فَمَا لَتْ بِمَنَّةٍ وَبُسْرَةٍ ثُمَّ أَصَابَتْ شَيْئًا لَمْ يَضْمَنْهُ إِلَّا أَنَّ الْمُرْسِلَ صَاحِبُ سَبَبٍ فِي الْأَصْلِ وَهَذَا صَاحِبُ شَرْطٍ يُجْبِلُ مَسْتَبِئًا

اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے غلام کی بیڑی کھول دی حتیٰ کہ غلام بھاگ گیا تو یہ کھولنے والا ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ اس کا کھولنا حقیقت میں شرط ہے اور اس کے لئے سبب کا حکم ہے کیونکہ

ترجمہ

شرط اس اباق سے مقدم ہے جو تلف کی علت ہے پس سبب وہ ہے جو مقدم ہو اور شرط وہ ہے جو مؤخر ہو۔ پھر شرط سبب محض ہے کیونکہ اس پر وہ چیز پیش آتی ہے جو علت ہے بذاتہا قائم ہے۔ شرط سے پیدا نہیں ہوتی ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک آدمی نے راستہ میں چوہا پھوڑا پس وہ دائیں بائیں گھوما پھر وہ کسی چیز کو پہنچ گیا تو چھوڑنے والا اس کا ضامن نہ ہوگا مگر یہ کہ مسلسل اصل میں صاحب سبب ہے اور یہ صاحب شرط ہے جس کو مسبب قرار دیا گیا ہے۔

تشریح

یہ مسئلہ بھی سابقہ اصول پر متفرع ہے یعنی اگر علت میں اس بات کی صلاحیت ہو کہ اس کی طرف حکم منسوب کیا جاسکتا ہے تو حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا شرط اور سبب کی جانب منسوب نہ ہوگا۔ مثلاً ایک شخص نے حامد کے غلام کی بیڑی کھول دی اور وہ غلام بھاگ گیا تو بیڑی کھولنے والا اس غلام کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ بیڑی کھولنا درحقیقت شرط ہے اسلئے کہ بیڑی بھاگنے سے مانع تھی مگر جب اس کو کھول دیا گیا تو یہ مانع زائل ہو گیا اور زوالی مانع کا نام ہی شرط ہے لہذا بیڑی کھولنا شرط ہوگا لیکن بیڑی کھولنے اور اباق کے درمیان فاعل متعارف یعنی غلام کا فعل اباق ہے جو تلف کی علت ہے اور یہ علت ایسی ہے جس کی طرف حکم یعنی تلف منسوب کیا جاسکتا ہے بہر حال جب علت صالحو موجود ہے تو حکم یعنی تلف اسی کی طرف منسوب ہوگا اور شرط یعنی بیڑی کھولنے کی طرف منسوب نہ ہوگا اور جب حکم شرط کی طرف منسوب نہیں ہے تو صاحب شرط یعنی بیڑی کھولنے والا اس غلام کی قیمت کا ضامن بھی نہ ہوگا۔ مصنف حامی کہتے ہیں کہ بیڑی کھولنا اگرچہ شرط ہے لیکن اس میں سببیت کے معنی موجود ہیں اسلئے کہ شرط یعنی بیڑی کھولنا اباق جو علت تلف ہے اس پر مقدم ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ سبب حقیقی علت پر مقدم ہوتا ہے اور شرط حقیقی علت سے مؤخر ہوتی ہے پس چونکہ بیڑی کھولنا علت تلف یعنی اباق پر مقدم ہے اسلئے بیڑی کھولنے میں سبب کا حکم ہوگا یعنی بیڑی کھولنا اگرچہ شرط ہے لیکن اس میں سببیت کے معنی موجود ہیں۔ پھر مصنف کہتے ہیں کہ بیڑی کھولنا جو درحقیقت شرط ہے اور اس میں سببیت کے معنی ہیں تو یہ سبب محض ہے یعنی اس میں علت کے معنی موجود نہیں ہیں کیونکہ جس شرط میں علت کے معنی موجود ہوتے ہیں وہ علت اسی شرط سے پیدا ہوتی ہے حالانکہ پہلا ایسا نہیں ہے کیونکہ اباق جو علت تلف ہے اور شرط یعنی بیڑی کھولنے پر طاری ہوتی وہ بذاتہا قائم ہے شرط یعنی بیڑی کھولنے سے پیدا نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کے اپنے اختیار سے پیدا ہوتی ہے لہذا اصل بیڑی کھولنے کا شرط ہونا اور اس میں سبب کے معنی کا موجود ہونا اور علت کے معنی کا موجود نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ بیڑی کھولنا ایسی شرط ہے جس میں سببیت کے معنی موجود ہیں اور علت کے معنی موجود نہیں ہیں اور ایسی شرط جس میں علت کے معنی موجود نہ ہوں اس کی طرف حکم چونکہ منسوب نہیں ہوتا ہے اسلئے بیڑی کھولنے کی طرف حکم منسوب نہ ہوگا اور کھولنے والے پر ضمان قیمت واجب نہ ہوگا اور یہ بیڑی کھولنا ایسا ہے جیسا کہ ایک شخص نے راستہ میں جانور چھوڑ دیا۔ وہ جانور پہلے تو دائیں بائیں گھوما پھر اس نے کسی کا کوئی سامان تلف کر دیا تو یہ چھوڑنے والا اس سامان کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ جانور کے ادھر ادھر گھومنے کی وجہ سے اس کے چھوڑنے کا حکم منقطع ہو گیا پھر اس جانور نے اپنے اختیار سے دوسری چیز کو جنم دیا مراد یہ ہے کہ یہاں ارسال اور سامان کے تلف ہونے کے درمیان فاعل متعارف یعنی جانور کا فعل موجود ہے

اور جانور کا فعل ایسی علت ہے جس کی طرف حکم منسوب کیا جاسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو سامان کے تلف ہونے کی نسبت ارسال کی طرف نہ ہوگی بلکہ جانور کے فعل کی طرف ہوگی اور جب تلف کی نسبت ارسال کی طرف نہیں ہے تو بریل پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا یہ خیال رہے کہ اگر جانور کے لئے اس راستہ کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہ ہو بلکہ صرف وہی راستہ ہو جس پر اس کو چھوڑا ہے تو اس صورت میں بریل پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں بریل سائق کے مرتبہ میں ہوگا اسی طرح اگر جانور دوسرا نہ ہو بلکہ جس طرف اس کو چھوڑا گیا تھا اسی طرف چلتا رہا مگر کوئی سامان تلف نہ کر دیا تو اس صورت میں بھی بریل پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ جب تک جانور ارسال کے رخ پر چلتا رہے گا تو بریل بمنزلہ سائق کے ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ سائق پر ضمان واجب ہوتا ہے لہذا ان دونوں صورتوں میں بھی بریل پر ضمان واجب ہوگا۔

الان المرسل سے ایک دہم کا ازالہ ہے۔ دہم یہ ہے کہ بیڑی کا کھولنا شرط ہے کیونکہ بیڑی کا کھولنا مانع کو زائل کرنا ہے اور زوال مانع کا نام شرط ہے اور ارسال میں چونکہ کسی مانع کا زائل کرنا نہیں ہے اس لئے وہ شرط نہیں ہوگا بلکہ سبب ہوگا اور جب ایک شرط اور دوسرا سبب ہے تو بیڑی کھولنے کو ارسال کے ساتھ تشبیہ دینا کیسے درست ہوگا۔ اس دہم کا ازالہ اس طور پر ہے کہ یہ تشبیہ صرف عدم ضمان میں ہے یعنی جس طرح بیڑی کھولنے والے پر ضمان واجب نہیں ہوتا اسی طرح بریل پر بھی ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ بریل صاحب سبب ہے یعنی بریل کا ارسال سبب ہے اور اس ارسال اور تلف کے درمیان جانور کا فعل، علت موجود ہے اور علت بھی ایسی جس کی طرف تلف کو منسوب کیا جاسکتا ہے اور بیڑی کا کھولنے والا صاحب شرط ہے جس کو سبب قرار دیدیا گیا یعنی بیڑی کھولنا شرط ہے مگر اس میں سبب کے معنی موجود ہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور اس شرط فیہ معنی السبب اور تلف کے درمیان فاعل متعارف یعنی غلام کا فعل ابان ایسی علت ہے جس کی طرف تلف کی نسبت کی جاسکتی ہے اور یہ بات بھی آپ کو معلوم ہے کہ علت صاحبہ کی موجودگی میں حکم نہ شرط کی طرف منسوب ہوتا ہے اور نہ سبب کی طرف بلکہ علت صاحبہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو ضمان نہ بیڑی کھولنے والے پر واجب ہوگا اور نہ بریل پر واجب ہوگا لہذا اصل عدم وجوب ضمان میں دونوں برابر ہیں اگرچہ ایک شرط اور ایک سبب ہے۔

قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَابْنُ يُوسُفَ رَجِمَهُمَا اللَّهُ فِيمَنْ فَتَنَهُمْ بَابُ فَفَصَّ ظَنَامَ الظَّنِّ
أَنَّهُ لَا يَضْمَنُ لَأَنَّ هَذَا اشْرَاطُ حَزْرَى فَحَزْرَى السَّبَبِ لِمَا فُتِنَا وَكَذَلِكَ اغْتَرَضَ عَلَيْهِ
فَعَلُ الْمُخْتَارِ فَبَقِيَ الْأَوَّلُ سَبَبًا مُعْضًا فَكَلِمَةُ يُجْعِلُ التَّلَفُ مُضَافًا إِلَيْهِ بِمُخْلَافِ
الشُّعُوطِ فِي الْفِيْلِ لِأَنَّهُ لَا اخْتِيَارَ لَهُ فِي الشُّعُوطِ بِحَقِّهِ لَوْ اسْتَظْلَمَتْهُ هَذَرُومَةُ

مترجم امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے پیغمبر کے کا دروازہ کھولا پس پرندہ اڑ گیا تو یہ ضمان نہ ہوگا کیونکہ پیغمبر کھولنا ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے اور اس شرط پر عمل متعارف کا فعل طاری ہوا ہے پس اول سبب محض باقی رہا

لہذا تلف اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ برخلاف کنوئیں میں گرنے کے کیونکہ گرنے والے کا گرنے میں کوئی اختیار نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اس نے خود کو گرگرایا تو اس کا خون رائیگاں ہوگا۔

تشریح

مصنف حسامی نے مذکورہ اصول (علت صادر کی موجودگی میں حکم شرط اور سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے بلکہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے) کی مزید وضاحت کرتے ہوئے ایک مسئلہ اور ذکر فرمایا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے بخرے کا دروازہ کھولا اور پرندہ اڑ کر بھاگ گیا تو شیخین رحمہ کے نزدیک یہ شخص جس نے دروازہ کھولا ہے اس پرندے کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اس پر ضمان واجب ہوگا۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بخرے کا دروازہ کھولنا شرط ہے کیونکہ دروازے کا کھولنا مانع کا زائل کرنا ہے اور زوال مانع کا نام شرط ہے۔ لہذا دروازہ کھولنا شرط ہوگا۔ مگر چونکہ یہ شرط علت یعنی پرندے کے فعل پر مستند ہے اس لئے اس شرط میں سبب کے معنی ہونگے کیونکہ شرط اگر مستند ہوتی ہے تو اس میں سبب کے معنی موجود ہوتے ہیں اور اس شرط پر چونکہ فاعل مختار یعنی پرندے کا فعل طاری ہوا ہے اور یہ فعل ایسا نہیں ہے جو دروازہ کھولنے سے پیدا ہوا ہو کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ دروازہ کھلے مگر پرندہ نہ اڑے۔ بہر حال جب یہ فعل شرط سے پیدا نہیں ہوا تو اس شرط میں علت کے معنی بھی موجود نہ ہوں گے بلکہ اس شرط میں صرف سبب کے معنی ہوں گے اور جب دروازہ کھولنا ایسی شرط ہے جس میں سبب کے معنی تو ہیں لیکن علت کے معنی نہیں ہیں تو تلف یعنی حکم اس شرط کی طرف منسوب نہ ہوگا اور اس شرط کا مرتکب یعنی کھولنے والا پرندے کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ کنوئیں کے اندر گرنا بھی فاعل مختار کا ایسا فعل ہے جو شرط یعنی کنوئیں کھودنے سے پیدا نہیں ہوا ہے لہذا یہاں بھی شرط یعنی کنواں کھودنے میں علت کے معنی موجود نہ ہوں گے اور جب علت کے معنی موجود نہیں ہیں تو کنواں کھودنے والے پر بھی ضمان دیت واجب نہ ہونا چاہیے تھا۔

”بجلائل السقوط“ سے اسی کا جواب ہے حاصل یہ ہے کہ گرنے والا ہے تو فاعل مختار لیکن گرنے میں اس کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ ہاں اگر گرنے میں اس کا اختیار معلوم ہو جائے یعنی یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس نے قصد اپنے آپ کو گرگرایا ہے تو کھودنے والے پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ اس کا خون بیکار جائے گا۔

حضرت امام محمد رحمہ نے فرمایا کہ پرندہ کا فعل فاعل مختار کا فعل نہیں ہے بلکہ فاعل غیر مختار کا فعل ہے اور یہ فعل شرط یعنی دروازہ کھولنے سے پیدا ہوا ہے۔ لہذا امام محمد رحمہ کے نزدیک یہ شرط ایسی ہوگی جس میں علت کے معنی موجود ہونگے اور جب اس شرط میں علت کے معنی موجود ہیں تو تلف کا حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا حتیٰ کہ دروازہ کھولنے والا قیمت کا ضامن ہوگا۔

وَأَمَّا الْعَلَامَةُ فَمَا يُعْرِفُ التَّوَجُّودَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ وَجُوبٌ
وَلَا وَجُودٌ وَقَدْ يُسَمَّى الْعَلَامَةَ شَرْطًا وَذَلِكَ مِثْلُ الْأَحْصَابِ
فِي بَابِ الرِّتَانَةِ إِذَا شَبَّتَ كَانَ مُعْرِفًا لِحُكْمِ الرِّتَانَةِ مَا أَنْ

يُوحَدُ السِّرَتَا بِصُورَتِهِ وَيَتَوَقَّفُ اِنْعِقَادُكَ عَلَيَّ وَجُودُ الْاَحْصَانِ فَلَا
وَلِهَذَا لَمْ يَضْمَنْ شُهُودُ الْاَحْصَانِ اِذَا سُرَّ جَعُوا بِحَالِ

ترجمہ اور بہر حال علامت سودہ ہے جو حکم کے وجود کو پہنچا دے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ وجود اور وجوب متعلق ہو اور کبھی علامت کا نام شرط رکھا جاتا ہے اور یہ جیسے باب زنا میں احسان ہے اسلئے کہ احسان جب ثابت ہو جائے تو وہ حکم زنا کا معرفت ہوگا بہر حال زنا اپنی صورت سے پایا جائے اور اس کا انعقاد علت بکرو وجود احسان پر موقوف رہے تو وہ ایسا نہیں ہے اور اسی وجہ سے شہود احسان جبکہ رجوع کر لیں تو کسی بھی حال میں ضامن نہ ہوں گے۔

تشریح متعلقات احکام کی جو قسمی قسم علامت ہے لغت میں علامت نشان کو کہتے ہیں جیسے راستہ میں کو میٹر کا نشان مسافت کی مقدار کے لئے علامت ہے اور مسجد کا مینارہ مسجد کی علامت ہے۔ خریبت کی اصطلاح میں علامت وہ ہے جو حکم کے وجود کو بتا دے اور اس کی پہچان کرادے اس طور پر کہ اس کے ساتھ نہ تو وجوب حکم متعلق ہو اور نہ وجوب حکم متعلق ہو۔

مصنف نے تعریف کو جامع مانع کرنے کے لئے یعرف الوجود کی قید کے ذریعہ سبب سے امتزایا کیا ہے کیونکہ سبب معرفت حکم نہیں ہوتا بلکہ مفعی الی الحکم ہوتا ہے اور "من غیر ان متعلق بہ وجوب" کی قید کے ذریعہ علت سے امتزایا کیا گیا ہے کیونکہ علت کے ساتھ وجوب حکم متعلق ہوتا ہے اور "لا وجود" کی قید کے ذریعہ شرط سے امتزایا مفقود ہے کیونکہ شرط کے ساتھ وجوب حکم متعلق ہوتا ہے۔ بہر حال علامت وجود حکم کی پہچان کراتی ہے نہ اس کے ساتھ وجوب حکم متعلق ہوتا ہے اور نہ وجوب حکم متعلق ہوتا ہے جیسے بحجرات صلوٰۃ ایک وکن سے دوسرے رکن کی منتقل ہونے کی علامت ہیں۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ علامت کو مبرا شرط بھی کہہ دیا جاتا ہے۔ علامت جس کو مبرا شرط کہہ دیا جاتا ہے اس کی مثال زنا کے باب میں احسان ہے یعنی احسان زانی کے مستحق رجم ہونے کی علامت ہے۔ کیونکہ جب احسان ثابت ہو جائے گا تو احکام زنا یعنی رجم کے لئے معرفت ہوگا اور یہ بتلائے گا کہ یہ زانی رجم کا مستحق ہے۔ اور اس کی دلیل کہ احسان علامت ہے شرط نہیں ہے یہ ہے کہ اگر احسان حقیقتہً شرط ہو تو زنا موجود ہونے کے باوجود زنا کا علت رجم ہونا وجود احسان پر موقوف رہے گا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اگر احسان زنا کے بعد پیدا ہوا تو اس کے موجود ہونے سے رجم ثابت نہیں ہوتا۔ پس اگر احسان حقیقتہً شرط ہوتا تو اس کے موجود ہونے ہی رجم ثابت ہو جاتا حالانکہ اس صورت میں رجم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ احسان رجم کی علت نہیں ہے بلکہ علامت ہے اور احسان چونکہ مفعی الی الحکم نہیں ہے اس لئے احسان سبب بھی نہ ہوگا اور چونکہ اس کی طرف رجم یعنی حکم کا وجوب منسوب نہیں ہے اس لئے احسان علت بھی نہ ہوگا اور جب احسان نہ علت ہے نہ سبب اور نہ شرط تو لا محالہ علامت ہوگا یہ ہی

درجہ ہے کہ اگر شہود احسان نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو یہ کسی بھی حال میں دیت مرجوم کے مناسن نہ ہوئے۔ یعنی ہمارے آدمیوں نے گواہی دی کہ فلاں نے فلاں عورت سے زنا کیا ہے پھر دوسرے لوگوں نے گواہی دی کہ وہ زانی محض ہے پھر اس کو رجم کر دیا گیا۔ اس کے بعد احسان کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو اب ان گواہوں پر مرجوم کی دیت کا مناسن واجب نہ ہوگا انھوں نے خواہ شہود زنا کے ساتھ رجوع کیا ہو خواہ تنہا، قاضی کے فیصلے سے پہلے رجوع کیا ہو خواہ بعد میں کیونکہ شہود احسان شہود علامت ہیں اور علامت کے ساتھ نہ وجوب حکم متعلق ہوتا ہے نہ وجوب حکم۔ اور جب ایسا ہے تو حکم (رجم) احسان کی طرف منسوب نہ ہوگا اور جب رجم علامت یعنی احسان کی طرف منسوب نہیں ہے تو شہود احسان اس سے بڑی ہوں گے اور ان پر رمضان واجب نہ ہوگا۔ امام ذفرہ چونکہ احسان کو حقیقی شرط قرار دیتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک رجم احسان کی طرف منسوب ہوگا اور رجوع کرنے کی صورت میں شہود احسان پر رمضان واجب ہوگا۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ احسان شرط نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں لہذا حکم یعنی رجم اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ لیکن اگر تسلیم بھی کریں کہ احسان شرط ہے جیسا کہ متقدمین کا خیال ہے تو بھی شہود احسان پر رمضان واجب نہ ہوگا کیونکہ ہم اس رجم کی علت زنا موجود ہے اور یہ علت اس بات کی بھی صالح ہے کہ اس کی طرف حکم یعنی رجم منسوب کیا جائے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ علت مالم کو موجودگی میں شرط کی طرف حکم منسوب نہیں کیا جاتا ہے لہذا شرط (احسان) کی طرف حکم منسوب نہ ہوگا بلکہ شہود زنا جو شہود علت ہیں زانی کا ہلاک ہونا ان کی طرف منسوب ہوگا اور رجوع کرنے کی صورت میں خالی طور سے انھیں پر رمضان واجب ہوگا شہود احسان پر رمضان واجب نہ ہوگا۔

(فوائد) احسان کہتے ہیں زانی کا آزاد مسلمان اور مکلف ہونا جس نے نکاح صحیح کے ساتھ کم از کم ایک دفعہ جماع بھی کیا ہو۔ پس مکلف (عقل، بالغ) ہونا تو تمام احکام شریعہ میں شرط ہے زنا کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے اور آزادی کی شرط اسلئے ہے تاکہ اس پر کامل سزا جاری کی جاسکے۔ پس احسان میں مسلمان ہونا اور نکاح صحیح کے ساتھ جماع کرنا یہی دو باتیں ملحوظ ہوں گی جن پر حکم کا دار و مدار ہے۔ جمیل احمد عفی عنہ

فَضْلٌ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْعَقْلِ اَهُوَ مِنَ الْعِلْلِ الْمُؤَجِبَةِ اَمْ لَا
فَقَالَتِ الْمُتَعَزِّلَةُ الْعَقْلُ عَلَيْهِ مُؤَجِبَةٌ لِمَا اشْتَقَّتْهُ مَحْزَمَةٌ لِمَا اسْتَقْبَحَتْهُ
عَلَى الظُّهْمِ وَالْبَسَاتِ فَوَقَى الْعِلْلُ الشَّرْعِيَّةَ فَكَمْ يُجَوِّزُوا اَنْ يَثْبُتَ بِدَلِيلِ
الشَّرْعِ مَا لَا يَدْرِكُهُ الْعَقْلُ اَوْ يُقْبَحُ وَجَعَلُوا الْخِطَابَ مُتَوَحِّجًا بِفَقْرِ
الْعَقْلِ وَتَنَاقُضًا لِمَنْ عَقَلَ صَغِيرًا كَانَ اَوْ كَبِيرًا فِي الْوَقْفِ عَلَى الظُّلْمِ
وَتَرْكِ الْأَيْثَانِ وَإِنْ لَمْ تَبْلُغْ الدَّعْوَةُ وَتَنَالَتْ الْأَشْعَرِيَّةُ لَا عِزَّةَ
بِالْعَقْلِ أَصْلًا دُونَ السَّمْعِ وَمَنْ اعْتَقَدَ الشَّرْكَ وَلَمْ تَبْلُغْ الدَّعْوَةُ
ثُمَّ مَعَدَّ دُرًّا وَالْقَوْلُ الصَّحِيحُ فِي النَّبَابِ أَنَّ الْعَقْلَ مُعْتَبَرٌ لِإِفْقَاتِ الْأَهْلِيَّةِ

وَهُوَ تَوَكُّفٌ فِي بَدَنِ الْأَدَمِيِّ يُضَيِّقُ بِهِ طَرِيقُ يَبْتَدِي بِهِ مِنْ حَيْثُ يَنْفَكُ
إِلَيْهِ دَمَاعُ الْحَوَاسِ فَيَبْدَأُ الْمَطْلُوبُ لِلْقَلْبِ فَيَبْدَأُ بِكَرَاهَةِ الْقَلْبِ بِمَا مِثْلِهِ
يَتَوَكَّفُ فِيهِ الْفَلَا تَعَالَى لَا يَبْغِي بِهٍ وَهُوَ كَالشَّيْءِ فِي الْمَكْرُوتِ الظَّاهِرِ
إِذَا بَرَزَتْ وَبَدَأَ اشْتِعَاظُهَا وَوَحْيُهَا الْكَلْبُ فِي كَانَتْ الْقَيْنُ مَذْبُوحَةً بِهَا يَبْهَتُهَا
وَمَا بِالْعَقْلِ بِكَفَاةٍ

ترجمہ

یہ فعل عقل کے بیان میں ہے۔ عقل کے بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ وہ علل موجبہ میں سے ہے یا نہیں پس معتزلہ نے کہا کہ عقل اس چیز کی ہے جس کو وہ اچھا بچھ علت موجبہ ہے (اور) اس چیز کے لئے جس کو وہ برا بکھ علت موجبہ ہے قطعیت کے ساتھ عقل شرعی سے بڑھ کر پس معتزلہ نے اس بات کو جائز قرار نہیں دیا کہ دلیل شرعی سے وہ چیز ثابت ہو جائے جس کا عقل ادراک مذکور کے یا اس کو برا بکھ اور انھوں نے نفس عقل سے خطاب کو متوجہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس شخص کے لئے جو بوجہ بوجہ رکھتا ہو طلب ایمان سے روکنے اور حرک ایمان میں کوئی عذر نہیں ہے وہ شخص خواہ چھوٹا ہو خواہ بڑا ہو اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اور اشعر نے کہا کہ بغیر سمع کے عقل کا بالکل اعتبار نہیں ہے۔ اور جس شخص نے شرک کا اعتقاد کیا اور اس کو دعوت نہیں پہنچی تو وہ معذور ہے اور باب عقل میں صحیح قول یہ ہے کہ عقل اہلیت کو ثابت کرنے کے لئے معتبر ہے اور عقل آدمی کے بدن میں ایک نور ہے جس سے ایسا راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتداء اس جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواس کا ادراک ختم ہوتا ہے پس قلب کے لئے مطلوب ظاہر ہوتا ہے پھر قلب اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ذکر عقل کے واجب کرنے سے تامل عقل کے ذریعہ اس کا ادراک کر لیتا ہے اور وہ عقل عالم ظاہر میں سورج کی طرح ہے جب وہ طلوع ہو جائے اور اس کی شعاعیں ظاہر ہو جائیں اور راستہ روشن ہو جائے تو آنکھ سورج کے نور کی وجہ سے ادراک کرنے والی ہو جاتی ہے اور عقل کافی نہیں ہوتی ہے۔

تشریح

جب مصنف رحمہ اللہ احکام شرعیہ اور متعلقات احکام شرعیہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب اس چیز کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس سے خطابات شرعی ثابت ہوتے ہیں اور وہ چیز جس سے خطابات شرعی ثابت ہوتے ہیں عقل ہے چنانچہ لوگوں کا عقل کے بارے میں اختلاف ہے کہ عقل آیا علت موجبہ ہے یا علت موجبہ نہیں ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل جن امور کو مستحسن سمجھتی ہے جیسے مانع کی معرفت اور اس کا شکر ان امور کے لئے عقل قطعی اور حتمی طور پر علت موجبہ ہے۔ اور جن امور کو عقل برا سمجھتی ہے جیسے مانع سے ناواقف رہنا ان امور کے لئے علت محرمہ ہے بلکہ عقل کی تاثیر شرعی علتوں سے بھی بڑھ کر ہے کیونکہ شرعی علتیں بذات خود موجب نہیں ہیں بلکہ احکام پر دلالت کرنے والی علامتیں ہیں اور عقلی علتیں بذات خود موجب احکام ہیں جن میں نسخ اور تبدیلی واقع ہونے کا بھی احتمال نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معتزلہ دلیل شرعی وارد ہونے کے باوجود ان چیزوں کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں جن کا عقل

ادراک نہ کر سکے جیسے رویت باری، عذاب قبر اور میزان وغیرہ احوال آخرت۔ یا عقل ان کو قبح تصور کرے۔ یہی وجہ ہے کہ معتزلہ معاصی کو انشُرکی مخلوق نہیں مانتے ہیں کیونکہ عقل کے نزدیک معاصی کی نسبت انشُرکی طرف قبیح ہے۔ ان فرض جن امور کو عقل بلکہ جیسے یا ان کا ادراک نہ کر سکے اگرچہ وہ امور دلیل شرعی سے ثابت ہوں معتزلہ ان کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں اور وہ تمام خطا بات شرع کو عقل کی طرف متوجہ کرتے ہیں یعنی ان کے نزدیک استدلال صرف عقل کے ذریعہ کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک عقل ہی اصل بنفسہ ہے اور رہی شریعت تو وہ اس کے تابع ہے چنانچہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عقل ہونے کے باوجود طبعی سے رک جائے اور طلب حق نہ کرے اور ایمان نہ لائے تو اسے معذور نہیں سمجھا جائیگا۔ وہ عقل رکھنے والا کم سن بچہ ہو یا بڑا ہو اگرچہ اس کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو یعنی کم سن بچہ اگر عقل رکھتا ہے تو ان کے نزدیک وہ بھی ایمان کا مکلف ہے۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ بغیر دلیل سمعی اور بغیر درود شرع کے عقل کا بالکل اعتبار نہیں ہے یعنی اشیاء کا حسن اور ان کا قبح پہچاننے میں اور کسی شے کو واجب کرنے یا حرام کرنے میں بغیر درود شرع کے عقل کو کوئی دخل نہیں ہے چنانچہ اگر کسی شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو اور وہ کفر و ایمان کے عقیدے سے خالی رہتے ہوئے یا مشرکانہ عقیدہ کے ساتھ مر گیا ہو تو معذور ہوگا بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اہل جنت میں سے ہو کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے: وَمَا كُنْتَ مُعَذِّبًا حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا، اس آیت میں بعثت نبی سے پہلے عذاب کی نفی کی گئی ہے اور جب عذاب منفی ہو گیا تو کفر کا حکم منفی ہو گیا یعنی بعثت سے پہلے اور دعوت اسلام سے پہلے اس کا کفر اور شرک معتبر نہیں ہے چنانچہ اگر کسی مسلمان نے ایسے شخص کو جو مشرک ہے اور اس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی قتل کر دیا تو اشاعرہ کے نزدیک مسلمان قاتل اس کے خون کا ضامن ہوگا اسلئے کہ ان کے نزدیک اس کا شرک کوئی جرم نہیں ہے۔

الحاصل معتزلہ کے مذہب میں افراط ہے کہ وہ عقل ہی کو سب کچھ قرار دیتے ہیں چنانچہ جو چیز ان کی عقل میں نہ آئے اس کا وہ انکار کر دیتے ہیں۔ اور اشاعرہ کے مذہب میں تفریط ہے کہ وہ عقل کو مدد اور بیکار قرار دیتے ہیں اور حسن و قبح کی معرفت میں اس کو بالکل غیر ذخیل ثابت کرتے ہیں۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ باب عقل میں صحیح قول یہ ہے کہ عقل نہ تو بذات خود موجب ہے اور نہ محرم بلکہ احکام کی تیس بنی شریعت کا کام ہے۔ چنانچہ بعض احکام ایسے بھی ہوں گے جو عقل کی پرواز سے بالا تر ہوں گے مگر درود شرع کی وجہ سے ان کو ماننا لازم ہوگا۔ فقہاء ایسے احکام کو امر تعبیدی کہتے ہیں۔ اور عقل بالکل بیکار بھی نہیں ہے اسلئے کہ اہلیت خطاب ثابت کرنے کے لئے عقل کا اعتبار کیا گیا ہے۔ چنانچہ بغیر عقل کے شریعت کے احکام کی تکلیف کا وقوع نہیں ہوتا ہے۔ پس یہ قول افراط اور تفریط کے درمیان ہے اور اس قول میں اعطال ہے اسی کے قائل ائمہ اربعہ اور محققین احناف ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ عقل کیا چیز ہے۔ تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ عقل انسان کے بدن میں خدا کا عطا کردہ ایک نور ہے جس سے قلب کو وہ چلا حاصل ہوتا ہے جسکی بدولت انسان بتوفیق الہی اپنے مطلوب کو حاصل کر لیتا ہے۔ عقل کا دائرہ کار بہت وسیع ہے مگر اس کے کام کی اقدار وہاں سے شروع ہوتی ہے جہاں حواس کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ یعنی حواس کے ادراک کا منتہی عقل کے ادراک کی اقدار سے

اور عالم باطن میں عقل کی مثال ایسی ہے جیسے عالم ظاہر میں سورج کہ جب وہ روشن ہوتا ہے اور عالم کو منور کرتا ہے تو اس کی چمک اور روشنی کے وسیلے سے آنکھ مرئیات کو دیکھتی ہے ورنہ اندھیرے میں یہی آنکھ بیکار ہو جاتی ہے۔
المرض تامل عقل کے بعد قلب کے لئے مطلوب کا حصول اللہ کی توفیق سے ہے بطریق ایجاب نہیں ہے یعنی عقل اگر چہ اولیٰ کا آلہ ہے لیکن وہ بغیر توفیق الہی کے معرفت کے حصول میں ناکافی ہے یعنی عقل کے ذریعہ اگرچہ معرفت اور اشعار کے حسن و قبح کا حصول ہو جاتا ہے لیکن عقل اس سلسلہ میں مستقل نہیں ہے بلکہ وہ دوسرے کی محتاج ہے۔ چنانچہ بغیر و فیہ کے معنی عقل کے احکام کا تحقق نہیں ہو سکے گا جیسا کہ معتزلہ کا خیالِ ناقص ہے۔

وَلِهَذَا اٰتٰنَا اِنَّ الصَّبِيَّ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِالْاٰيْمَانِ حَتّٰى اِذَا عَقَلَتِ الْمَرْاٰةُ وَهِيَ
تَحْتَ مُسْلِمٍ بَيْنَ اَبَوَيْنِ مُسْلِمَيْنِ وَلَمْ تُصِبِ الْاِسْلَامَ لَمْ تَجْعَلْ مُرَدَّةً
وَلَمْ تُبَيِّنْ مِنْ رُجْحَا وَلَوْ بَكَتْ كَذِبًا لَبَاثَتْ مِنْ رُجْحَا وَكَذَا اَنَقُولُ
فِي الشَّذِي لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ اِنَّهُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ لَا شَيْءَ
اِذَا لَمْ يُصِبْ اِيْمَانًا وَلَا كُفْرًا وَلَمْ يَعْتَقِدْ عَلَى شَيْءٍ كَانَ مُعَدُّ وَرَدًا اِذَا اَعْلَمَ
اَللّٰهُ بِالْغُبْرَةِ وَاهْلَاةُ لِدَرْكِ الْعَوَاقِبِ نَهَلْ لَمْ يَكُنْ مُعَدُّ وَرَدًا اِذَا
لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ عَلَى نَحْوِ مَا قَالَ اَبُو حَنِيفَةَ فِي الشُّوْبَةِ اِذَا بَلَغَ خُسًا
وَخُسْرَيْنِ سَنَةً لَمْ يَنْتَمِ مَالُهُ مِنْهُ لَا شَيْءَ فَذَا اسْتَوْفَى مُدَّةَ الْغُبْرَةِ
وَالْاَدْمِغَانِ فَلَا بُدَّ مِنْ اَنْ يَزْدَادَ بِهِ رُشْدًا وَلَيْسَ عَلَى الْخَدِي فِي هَذَا الْبَابِ
دَلِيلٌ قَاطِعٌ فَمَنْ جَعَلَ الْعَقْلَ مِلَّةً مُرْجِيَةً يَمْتَنِعُ الشَّرْعُ بِخِلَافِهِ
فَلَا دَلِيلَ لَهُ يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ وَمَنْ اَلْغَاهُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ فَلَا دَلِيلَ لَهُ اَيْضًا
وَهُوَ مَذْهَبُ السَّلَفِ مَعَ فَرَاثِهِ فَلَا فِي قَوْمٍ لَمْ تَبْلُغْهُمْ الدَّعْوَةُ اِذَا
قَبِلُوا اَهْمِنُوا فَجَعَلُ كُفْرُهُمْ عَفْوًا وَذَلِكَ لِاَنَّهُ لَا يَجِدُ فِي الشَّرْعِ اَنْ
الْعَقْلُ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ بِالْاَهْلِيَّةِ نِشَانًا بِلُغِيهِمْ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ اِلَى اَهْلِيَّةِ
فَيَكُنَا قَضُ مَذْهَبُهُ اِنَّ الْعَقْلَ لَا يَنْفَكُ عَنِ الْهَوَى فَلَا يَصْلُحُ حُجَّةً
بِنَفْسِهِ بِحَالٍ اِذَا ثَبَتَ اَنَّ الْعَقْلَ مِنْ صِفَاتِ الْاَهْلِيَّةِ ثَلَاثًا
الْكَلَامُ فِي هَذَا يَنْقَسِمُ عَلَى قِسْمَيْنِ الْاَهْلِيَّةِ وَالْاُمُورِ الْمُعْتَاضَةِ عَلَيْهَا

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے حتیٰ کہ جب مبراہمہ سمجھدار ہو جائے اور یہ کسی مسلمان کے نکاح میں ہو مسلمان والدین کے درمیان اور وہ اسلام کو بیان نہ کر سکے

تو اس کو مرتد قرار نہیں دیا جائیگا اور وہ اپنے شوہر سے بانٹ نہ ہوگی اور اگر وہ اسی حال میں بانٹ نہ ہوگئی تو اپنے شوہر سے بانٹ نہ ہو جائے گی اور ایسے ہی ہم اس شخص کے بارے میں کہتے ہیں جس کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو کہ وہ محض عقل کی وجہ سے غیر مکلف ہے اور جب وہ ایمان اور کفر کو بیان نہ کر سکے اور کسی چیز کا معتقد نہ ہو تو وہ معذور ہوگا اور جب تجربہ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے اس کی مدد کی اور عواقب کو دریافت کرنے کے لئے اسکو مہلت دی تو وہ معذور نہ ہوگا اگرچہ اس کو دعوت اسلام نہ پہنچی والا۔ اسی طریقہ پر جو ابو حنیفہؒ نے صفیہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب وہ پچیس سال کا ہو جائے تو اس سے اس کا مال نہیں روکا جائیگا کیونکہ وہ تجربہ اور آزمائش کی مدت کو حاصل کر چکا ہے پس ضروری ہے کہ اس سے اس کا رشد بڑھ جائے۔

اور اس باب میں کسی حد پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے پس بس نے عقل کو علت موجب قرار دیا ہے وہ عقل کے خلاف شریعت کو منسوخ قرار دیتا ہے پس اس کے پاس کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں ہے اور جس نے عقل کو بالکل لغو قرار دیا ہے اس کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں ہے یہ ہی امام حنفیؒ کا مذہب ہے اسلئے کہ امام شافعیؒ نے ایسی قوم کے بارے میں حکم دے کر دعوت اسلام نہیں پہنچی کہا کہ جب ان کو قتل کر دیا گیا تو قاتل ان کے ضامن ہوں گے پس ان کے کفر کو عفو قرار دیا اور یہ اسلئے ہے کہ وہ شرع میں ایسی دلیل نہیں پائے گا کہ عقل الہیت کے لئے غیر معتبر ہے پس وہ عقل کو دلالت عقل اور اجتہاد کے ذریعہ لغو قرار دینگے تو ان کا مذہب متناقض ہو جائے گا اور عقل انسانی خواہشات سے جدا نہیں ہوتی۔ پس عقل بنفسہ کسی حال میں حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گی اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عقل الہیت کی صفات میں سے ہے تو ہم نے کہا کہ اس سلسلہ میں کلام دو قسموں پر ہے الہیت اور وہ امور جو الہیت پر عارض ہوتے ہیں۔

تشریح

مصنفؒ نے معتزلہ کے مذہب کو رد کرتے ہوئے فرمایا تھا ”وما بالعقل کفایتہ“ یعنی وجوب استدلال اور حصول معرفت میں صرف عقل کافی نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ بغیر وہ شرع کے محض عقل کے ذریعہ احکام معقن ہو جائیں اسی پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ نابالغ عاقل بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یعنی اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہے اسلئے کہ وجوب اور دوسرے احکام خطاب شرع سے ثابت ہوتے ہیں محض عقل سے ثابت نہیں ہوتے اور نابالغ اگرچہ عاقل ہے لیکن وہ غیر مخاطب اور غیر مکلف ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، رُبَّ عَقْلٍ مِّنْ ثَلَاثٍ مِّنَ الْإِنْسَانِ عَقْلٌ مِّنْ نَّاسِ بْنِ مَرْيَمَ وَنِعْمَ الْعَقْلُ مِمَّنْ لَّمْ يَلْمِزْهُ عَقْلٌ وَلَا يُلْمَهِ عَقْلٌ (ترمذی، ابوداؤد) تین شخصوں میں سے ایک کا عقل ہے جو نبی بن مریمؑ کا ہے اور وہ عاقل ہے اور بچہ جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائے اور پاگل جب تک کہ اس کی عقل درست نہ ہو۔ ہاں اگر وہ ایمان لے لے یا تو وہ عقل پر ایمان لے لے گا یا ایمان صحیح اور معتبر ہوگا۔ پس قول صحیح کے مطابق محض عقل صحیح ایمان کے لئے کافی ہے اور وجوب ایمان کے لئے عقل کے ساتھ خطاب شرع کا پایا جانا بھی ضروری ہے۔ اور اثامہ جو بیکہ عقل کا بالکل اعتبار نہیں کرتے اسلئے انکے نزدیک مذکورہ بچہ کا ایمان معتبر اور صحیح نہ ہوگا بلکہ وہ صرف شرع کا اعتبار کرتے ہیں اور اس کے غیر مکلف ہونے کی

وجہ سے اس کے حق میں شرع موجود نہیں ہے لہذا نہ اس پر ایمان لانا واجب ہوگا اور نہ ہی اس کا ایمان صحیح ہوگا اور معتزلہ کے نزدیک جو عقل معقل کافی ہے اس لئے ان کے نزدیک اس بچہ پر ایمان لانا واجب ہوگا اگرچہ اس کے حق میں درود شرع نہیں پایا گیا۔ اسی "ما بالعقل کفایتہ" پر دوسری تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر مراہقہ (قربا بلوغ) سمجھدار اور عاقل ہو اور کسی مسلمان کی مستحکم ہو اور علما یہ بھی مسلمان ہو یعنی اس کے والدین مسلمان ہوں لیکن یہ مراہقہ اسلام بیان کرنے پر قادر نہ ہو یعنی اس کو معلوم نہ ہو کہ اسلام کیا چیز ہے تو ایسی صورت میں اس کو مرتدہ قرار نہیں دیا جائیگا یعنی اس کے مرتد ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا اسلئے کہ رزق نام ہے اسلام سے نکلنے کا اور وہ عدم بلوغ کی وجہ سے اسلام کی مکلف نہیں تھی اور جب وہ اسلام کی مکلف نہیں ہے تو وہ مسلمان بھی نہ ہوگی اور جب وہ مسلمان نہیں ہے تو اسلام کا وصف بیان نہ کرنے سے مرتدہ کیسے ہو جائے گی اور جب مرتدہ نہیں ہوئی تو وہ مراہقہ اپنے ضمیر سے بائیس بھی دہوگی۔ ہاں اگر وہ بالغ ہو گئی اور اس کے باوجود اسلام کا وصف بیان کرنے پر قادر نہ ہوئی تو اب چونکہ بلوغ کی وجہ سے اس پر اسلام واجب تھا مگر وہ اسلام بیان کرنے پر ناتوان نہ ہو سکی تو وہ مرتدہ ہوگی۔ یعنی اس کے مرتد ہونے کا حکم لگادیا جائے گا اور جب اس کے مرتد ہونے کا حکم لگادیا گیا تو وہ اپنے مسلمان غویہ سے بائیس ہو جائے گی کیونکہ اختلاف دین کے ہوتے ہوئے نکاح باقی نہیں رہتا ہے۔

دکھتقول سے مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اگر کوئی بالغ لڑکا ہو لیکن اس کو ہسٹڈوں پر رہنے کی وجہ سے اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو تو وہ بعض عقل کی وجہ سے ایمان کا مکلف نہ ہوگا چنانچہ اگر اس کو بلوغ کے بعد غور و فکر کا وقت نہ مل سکا اور نہ اس کو دعوت اسلام پہنچی بلکہ بالغ ہوتے ہی مر گیا تو یہ شخص معذور ہوگا یعنی ترک ایمان کی وجہ سے معتذب فی النار ہوگا۔ پس اگر بالغ ہونے کے بعد یہ شخص ایمان و کفر کو بیان نہ کر سکا اور کسی چیز پر اس کا اعتقاد نہ ہوا تو یہ معذور اور غیر معتذب ہوگا۔ لیکن اگر یہ شخص بالغ ہونے کے بعد اتنا زندہ رہا کہ غور و فکر کر کے اسلام قبول کرتا مگر اس نے اسلام قبول نہیں کیا تو اس زبان تامل کو دعوت کے قائم مقام قرار دیکر اس کو معذور نہیں سمجھا جائیگا بلکہ ترک ایمان کی وجہ سے معتذب اور معتذب فی النار ہوگا جیسے حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی نابالغ بالغ ہو جائے تو بالغ ہوتے ہی اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے گا لیکن اگر بالغ ہونے والا شخص سفید اور غلیظ العقل ہو تو باری تعالیٰ کے قول فَإِنْ أَسْلَمَ مِنْهُمْ رُشِدًا وَأَكْبَرُوا الْإِيمَانِ مِنْهُمْ کی وجہ سے اس کا مال فوراً اس کے حوالے نہیں کیا جائیگا بلکہ اس کو اتنی مہلت دی جائے گی کہ وہ مقام رشد کو پہنچ جائے یعنی اس کو اپنے نفس نقصان کا شعور ہو جائے جو بقول حضرت امام صاحبؒ کے پچیس سال ہے یعنی ۲۵ سال کی عمر تک اس کو مہلت دیں گے پھر پچیس سال کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کر دیا جائیگا۔ پس جس طرح اس مسئلہ میں بلوغ اور پچیس سال کی درمیان کی مدت کو رشد کے قائم مقام ٹھہرا کر اس کا مال اس کے حوالہ کر دیا جاتا ہے اسی طرح بالغ ہونے کے بعد مدت تامل کو دعوت کے قائم مقام ٹھہرا کر اس پر ایمان کو واجب کر دیا جائے گا اور ایمان نہ لانے کے سلسلے میں اس کو معذور نہیں سمجھا جائے گا۔ رہا یہ سوال کہ بالغ ہونے کے بعد جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو غور و فکر کے لئے اس کو کتنی مدت دے کر ہوگی تو اس کے جواب

میں صاحب حسامی کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں تحدید اور تعیین پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے اور یہ جو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ جس طرح مرتد کو تین دن کی مہلت دی جاتی ہے اسی طرح اس کے لئے بھی تین دن کا وقت مقرر کر دیا جائے۔ تو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ لوگوں کے اختلاف سے تجربہ کی مدت مختلف ہو جاتی ہے بعض لوگ ایسے زیرک ہوتے ہیں کہ وہ تھوڑے سے وقت میں ہی مقصود کو پالیتے ہیں اور بعض ایسے کند ہوتے ہیں کہ ان کے لئے یہ مدت کافی نہیں ہو سکتی ہے۔ پس مناسب یہ ہی ہے کہ اس کی تعیین اور تحدید اللہ کے سپرد کر دی جائے وہی غائب و حاضر کو جاننے والے ہیں۔

فمن جعل العقل مے مصنفہ خلاصہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ باب عقل میں ماہریدہ کا مذہب بین میں ہے اور معتزلہ و اشاعہ کے مذاہب میں افراط اور تفريط ہے۔ پس معتزلہ جنہوں نے عقل کو علتِ موجبہ اور علتِ مستقلہ قرار دیا ہے حتیٰ کہ ان کے نزدیک بغیر درودِ شرع کے محض عقل سے احکام ثابت ہو جاتے ہیں اور عقل کے خلاف اگر شریعت موجود ہو تو وہ اس کا انکار کرتے ہیں ان کے اس مذہب پر کوئی قابلِ اعتماد دلیل موجود نہیں ہے اور اشاعہ جنہوں نے عقل کو بالکل ہی لغو قرار دیا ہے اور بالکل اس کا اعتبار نہیں کیا ہے ان کے مذہب پر بھی کوئی قطعی دلیل موجود نہیں ہے۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا مذہب بھی وہی ہے جس کو اشاعہ نے اختیار کیا ہے کیونکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی مسلمان نے ایک ایسے عاقل بالغ آدمی کو قتل کیا جس کو اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو تو اس قاتل پر ضمان دیتے واجب ہوگا اسلئے کہ مقتول اگرچہ عاقل بالغ ہے باری تعالیٰ کی توحید پر استدلال کرنا اس کے لئے ممکن تھا مگر چونکہ اس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی اسلئے اس پر ایمان لانا واجب نہ ہوگا اور جب اس پر ایمان واجب نہیں ہے تو اس کا کفر معاف ہوگا اور جب اس کا کفر معاف ہے تو اس کو قتل کرنے کی اجازت بھی نہ ہوگی لیکن جب اس کے باوجود قتل کیا تو قاتل پر ضمان واجب ہوگا۔ اور احناف کے نزدیک دعوت سے پہلے اگرچہ اس کا قتل حرام ہے لیکن قاتل پر ضمان واجب نہ ہوگا اسلئے کہ مدتِ تأمل کے حاصل ہونے کے بعد اس کو معذور نہیں سمجھا جائے گا اور اس کا کفر قابلِ معافی نہیں ہوگا۔ پس جب یہ شخص معذور نہیں ہے اور اس کا کفر معفو نہیں ہے تو اس کے قاتل پر کوئی ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ بہر حال اشاعہ اور معتزلہ دونوں کے مذہب پر کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں ہے۔ اشاعہ جو عقل کو لغو قرار دیتے ہیں ان کے مذہب پر تو اسلئے دلیل نہیں ہے کہ شریعت میں اس بات پر کوئی نص نہیں ہے کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے اب ظاہر ہے کہ وہ عقل کا لغو ہونا عقل اور اجتہاد سے ثابت کریں گے اور جب عقل کا لغو ہونا عقل سے ثابت کیا تو گویا انھوں نے عقل کا اعتبار کر لیا اور یوں کہا کہ عقل معتبر ہے اور معتبر نہیں ہے اور یہ کھلا ہوا تناقض ہے لہذا عقل کو بالکل لغو قرار دینا درست نہ ہوگا اور عقل کے علتِ موجبہ مستقلہ ہونے پر دلیل کا نہ ہونا اسلئے ہے کہ عقل کے ساتھ خواہشاتِ نفسانی کا اختلاط رہتا ہے لہذا عقل بنفسہ کیسے حجت ہو سکتی ہے۔ الحاصل یہ بلیت ثابت ہوگئی کہ عقل اہلیت کا مدار ہے۔ چنانچہ اب ہم اہلیت کے سلسلے میں کلام کریں گے مگر یہ کلام دو قسموں پر منقسم ہے ایک اہلیتِ دوم وہ امور جو اہلیت کو عارض ہوتے ہیں۔

فصل فی بیانِ اہلیۃ

الْأَهْلِيَّةُ تُؤَعَّانِ أَهْلِيَّةُ الْوُجُوبِ وَأَهْلِيَّةُ الْإِدَاءِ أَمَّا
أَهْلِيَّةُ الْوُجُوبِ فَبِنَاءٌ عَلَى قِيَامِ الذِّمَّةِ فَإِنَّ الْإِدَاءَ يُؤَلِّدُ وَلَهُ
ذِمَّةٌ صَالِحَةٌ لِلْوُجُوبِ لَهُ وَعَلَيْهِ بِإِجْمَاعِ الْفُقَهَاءِ بِنَاءٌ عَلَى الْعَهْدِ
الْمَاضِي قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَإِذَا أَخَذْنَا مِنْ بُنَى آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ
ذُرِّيَّتَهُمْ إِلَىٰ أَيْخَانِ الْآيَةِ وَقَبْلَ الْأَنْفُسَالِ هُوَ جُزْءٌ مِنْ وَجْهِ فَلَوْ كُنَّا
لَهُ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ حَتَّىٰ صَلَّمَ لَيَجِبَ لَهُ الْحَقُّ وَلَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ وَلَا إِذَا
انْفَصَلَ وَظَهَرَ ثَلَاثُ ذِمَّةٍ مُطْلَقَةٌ كَانَ أَهْلًا لِلْوُجُوبِ لَهُ وَ
عَلَيْهِ غَيْرُ أَنْ الْوُجُوبَ غَيْرُ مَقْصُودٍ بِنَفْسِهِ فَمَا زِلْنَا يُبْطَلُ لِعَدَمِ
حُكْمِهِ وَغُرُضِهِ كَمَا يُنْعَدُّ لِعَدَمِ حُكْمِهِ.

ترجمہ

یہ فصل اہلیت کے بیان میں ہے اہلیت کی دو قسمیں ہیں اہلیت وجوب اور اہلیت اداء بہر حال
اہلیت وجوب تو وہ ذمہ کے قیام پر مبنی ہے اسلئے کہ آدمی پیدا ہوتا ہے اور باجماع فقہاء
اس کے لئے ذمہ صالحہ ہوتا ہے اس کے لئے اور اس پر وجوب کے واسطے (اور یہ ذمہ ثابت ہوتا ہے) عہد است
پر بنا کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَإِذَا أَخَذْنَا مِنْ بُنَى آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ إِلَىٰ أَيْخَانِ الْآيَةِ" اور اس
سے جدا ہونے سے پہلے وہ من وجہ جز ہے لہذا اس کے لئے ذمہ کامل نہ ہوگا حتیٰ کہ وہ اس بات کی صلاحیت رکھتا
ہے کہ اس کے لئے حق ثابت ہو اور اس پر ثابت نہ ہو اور جب وہ مال سے جدا ہو گیا اور اس کے لئے ذمہ کامل
ظاہر ہو گیا تو وہ اپنے لئے اور اپنے اوپر وجوب کا اہل ہو گیا مگر وجوب بذات خود مقصود نہیں ہے۔ لہذا یہ بات جائز ہے
کہ وجوب حکم (اداء) اور عزم نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہو جائے جیسا کہ وجوب محض وجوب نہ ہونے
کی وجہ سے باطل ہو جاتا ہے۔

تشریح

انسان کا کسی شے کی اہلیت رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس بات کی صلاحیت رکھتا
ہو کہ وہ شے اس سے صادر ہو سکے اور شریعت میں اہلیت اس بات کا نام ہے کہ انسان اس
بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ حقوق مشروع اس کے لئے اور اس پر واجب کئے جاسکتے ہوں اور یہ صلاحیت ایک
امانت ہے جس کو صرف انسان نے اٹھایا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے "وَجعلنا الانسان" یہ کہی وجہ ہے
کہ احکام کا مکلف انسان ہے دیگر حیوانات مکلف نہیں ہیں۔

اہلیت کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیت وجوب (۲) اہلیت اداء۔ اہلیت وجوب کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس

بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس کے لئے اور اس پر حقوقِ فریہ واجب کئے جاسکتے ہیں یعنی وہ شغلِ ذمہ کے قابل ہو اور اہلیتِ ادارہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ فصلِ مامورہ کو بجالانے کی صلاحیت رکھتا ہو یعنی اس کو بجالانے کے قابل ہو۔ مصنف رہ کہتے ہیں کہ اہلیتِ وجوب قیامِ ذمہ پر مبنی ہے۔ یعنی نفسِ وجوب اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ ذمہ صالحہ موجود ہو یعنی ایسا ذمہ موجود ہو جو اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس کے لئے حقوقِ واجب کئے جائیں اور اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس پر حقوقِ واجب کئے جائیں۔ اور ذمہ ایسے وصف کا نام ہے جس کی وجہ سے آدمی ایجابِ علیہ اور استجابِ لہ کا اہل ہو جاتا ہے۔ الغرض اہلیتِ وجوب، قیامِ ذمہ پر مبنی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آدمی جب پیدا ہوتا ہے تو اس کے لئے ایک ایسا ذمہ ہوتا ہے جو اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے لئے حقوقِ واجب ہوں اور اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس پر حقوقِ واجب ہوں۔

چنانچہ اگر ولی نے اس کو تولدِ بچہ کے لئے کوئی چیز خریدی تو اس بچہ کے لئے بلکہ ثابت ہو جائے گی اور اسی طرح اس کے لئے وصیت، میراث اور نسب ثابت ہو جاتا ہے اور اگر ولی نے اس کا نکاح کر دیا تو اس پر مہر واجب ہو جائے گا۔ وجوبِ لہ اور وجوبِ علیہ کا یہ ہی مطلب ہے پس اگر اس کو تولدِ بچہ کے لئے ذمہ صالحہ ثابت نہ ہوتا تو نہ اس کے لئے کوئی چیز واجب ہوتی اور نہ اس پر کوئی چیز واجب ہوتی۔ رہی یہ بات کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ ولادت کے وقت ہی سے آدمی کے لئے ذمہ صالحہ ثابت ہو جاتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات عہدِ است پر مبنی ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فاخذ ربکم من بنی آدم من ظہورہم ذریعہم واشہدہم علی انفسہم الست برکمت اللہ علی شہدنا" اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ یومِ میثاق میں تمام اولادِ آدم نے اشترکی ربوبیت اور وحدانیت کا اقرار کیا ہے اور ربوبیت اور وحدانیت کا اقرار ان تمام شرائط کا اقرار ہے جو ہم پر واجب ہو سکتے ہیں اور ہمارے لئے واجب ہو سکتے ہیں پس اسی ذمہ کی وجہ سے انسان نفسِ وجوب کا اہل ہوا ہے اور اہلیتِ وجوب اسی ذمہ پر مبنی ہے۔ الحاصل آدمی کے لئے ذمہ کا لہ کا ثبوت ولادت کے بعد ثابت ہوتا ہے اور انفضال اور ولادت سے پہلے چونکہ وہ ماں کا جنم ہے چنانچہ آزادی اور حرکت و سکون میں ماں ہی کے تابع ہے اس لئے ولادت سے پہلے اس کے لئے ذمہ کا لہ کا ثبوت نہ ہوگا مگر وہ حیات میں منفرد ہے یعنی حیات میں ماں کے تابع نہیں ہے اور ماں سے الگ ہونے کے لئے بالکل تیار ہے لہذا من وجہ اس کے لئے ذمہ ثابت ہوگا۔ بہر حال من وجہ ذمہ چونکہ جنین کے لئے ثابت ہے اسلئے وہ اس بات کی صلاحیت رکھے گا کہ اس کے لئے حقوقِ واجب ہو جائیں مثلاً اس کے لئے حق، میراث، نسب اور وصیت ثابت ہو سکتے ہیں۔ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے۔

"حقّ صلح لیب لہ الحق" اور چونکہ اس کے لئے ذمہ کا لہ نہیں ہے اس لئے اس پر کوئی حق واجب نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اس کے لئے ولی نے کوئی چیز خریدی تو اس پر ثمن واجب نہ ہوگا۔ ولیم بچہ علیہ سے اسی کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اور جب جنین اس سے جدا ہو گیا یعنی ولادت ہو گئی اور اس کے لئے ذمہ کا لہ ظاہر ہو گیا تو اب وہ اس بات کا بھی اہل ہوگا کہ اس کے لئے حق ثابت کیا جائے اور اس بات کا بھی اہل ہوگا کہ اس پر حق واجب کیا جائے۔ لیکن اب سوال

ہوگا کہ جب ولادت کے بعد بہر کے لئے ذمہ کا ملہ حاصل ہو گیا تو اس کا حکم وہی ہونا چاہیے جو بالغین کا حکم ہے یعنی جزاء اور سزاؤ میں بالغین کی طرح ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وجوب بذاتہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ نفس وجوب سے مقصود اور فرض اس کا حکم یعنی اختیار کے ساتھ ادا کرنا ہوتا ہے اور بہر چونکہ عاجز ہوتا ہے اسلئے اختیار کے ساتھ اس سے ادا کرنا متصور نہ ہوگا اور جب بلا اختیار ادا کرنا متصور نہیں ہے تو وجوب کے حکم اور فرض یعنی ادا کے معدوم ہونے سے اس کے حق میں نفس وجوب ہی باطل ہو جائے گا جیسا کہ آزاد کی بیعت اور عائد کو آزاد کرنے میں صل کے معدوم ہونے سے وجوب معدوم ہو جاتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جس کا ادا کرنا ممکن ہوگا اس کا وجوب ثابت ہوگا اور جس کا ادا کرنا ممکن نہ ہوگا اس کا وجوب ثابت نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس کا حکم بالغین کا حکم کیسے ہوگا۔

وَلِهَذَا تَرْجَبُ عَلَى الْكَافِرِ ثَمَنٌ مِنَ الشَّرَائِعِ الَّتِي هِيَ الطَّلَاعَاتُ لِأَنَّهَا
بَيْنَ أَهْلِ الْإِيمَانِ وَالْأَخْرَجَةِ وَلِزِمَهُ الْإِيمَانُ لِأَنَّ أَهْلَهُ لَا كَذَابَ
وَرَجُوبَ لِحُكْمِهِ وَلِتَرْجَبُ عَلَى الصَّيِّئِ الْإِيمَانُ قَبْلَ أَنْ يُعْتَلَّ بِعَدَمِ أَهْلِيَّةِ
الْإِدَاءِ وَإِذَا عَقَلَ وَاحْتَمَلَ الْإِدَاءَ ثَلَاثًا بِوَجُوبِ أَهْلِ الْإِيمَانِ عَلَيْهِ دُونَ
أَدَائِهِ حَتَّى مَعَهُ الْإِدَاءُ مِنْ غَيْرِ تَكْلِيفٍ وَكَانَ شَرْحًا كَالْمُسَافِرِ يُؤَدِّي الْجَمْعَةَ

ترجمہ اور اسی وجہ سے کافر پر ان شرائع میں سے کوئی چیز واجب نہیں ہے جو طاعات ہیں کیونکہ وہ آخرت کے ثواب کا اہل نہیں ہے اور اس پر ایمان لازم ہوگا کیونکہ وہ ادائے ایمان اور غیبت حکم ایمان کا اہل ہے اور عاقل ہونے سے پہلے بہر پر ایمان واجب نہیں ہے کیونکہ اہلیت ادا و معدوم ہے اور جب وہ عاقل ہو گیا۔ اور ادائے ایمان کا متحمل ہو گیا تو ہم اس پر اصل ایمان کے وجوب کے قائل ہو گئے نہ کہ ادائے ایمان کے حق کی بغیر تکلیف کے ادا ایمان صحیح ہے اور یہ ادائے ایمان فرض ہوگا جیسے مسافر جمعہ ادا کرے۔

تشریح مصنف نے فرمایا تھا کہ وجوب کے حکم اور اس کی فرض کے معدوم ہونے سے وجوب باطل ہو جاتا ہے جیسا کہ صل وجوب کے معدوم ہونے سے وجوب معدوم ہو جاتا ہے اسی اصول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ وہ شرائع جو طاعات و عبادات کے قبیل سے ہیں کافر پر ان میں سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اسلئے کہ وہ شرائع جو طاعات و عبادات کے قبیل سے ہیں جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ ان کی فرض ثواب آخرت ہے اور کافر ثواب آخرت کا اہل نہیں ہے پس کافر کے حق میں جو تکہ شرائع کی فرض معدوم ہو گئی اسلئے کافر پر شرائع کا وجوب بھی باطل ہوگا اور یہ شرائع کافر پر واجب نہ ہونگے البتہ وہ شرائع جو طاعات و عبادات کے قبیل سے نہ ہوں جیسے حیرہ اور خراج تو ان سے چونکہ ثواب آخرت مقصود نہیں ہے اسلئے کافر پر ان کا وجوب ثابت ہو جائیگا۔ اب اگر کوئی یہ سوال

کرے کہ کافر جب ثواب کا اہل نہیں ہے تو اس پر ایمان بھی واجب نہ ہونا چاہیے حالانکہ کافر پر ایمان واجب ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ کافر ادائے ایمان کا بھی اہل ہے اور حکم ایمان یعنی ثواب کے ثبوت کا بھی اہل ہے۔ یعنی کافر جب ایمان لائے گا تو اس کے لئے یقیناً ثواب حاصل ہوگا اور جب ایمان لانے پر ثواب حاصل ہوتا ہے تو ایمان کی غرض فوت نہ ہوئی اور جب کافر کے حق میں ایمان کی غرض فوت نہیں ہوئی تو کافر پر ایمان بھی واجب ہوگا۔ اسی اصول پر دوسری تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ عاقل ہونے سے پہلے نابالغ پر ایمان واجب نہیں ہے کیونکہ وہ عدم عقل کی وجہ سے ادائے ایمان کا اہل نہیں ہے۔ یعنی اس نابالغ پر نفسِ وجوبِ ایمان ثابت نہ ہوگا کیونکہ نفسِ وجوبِ حکم اور اس کی غرض یہ ہے کہ جس پر نفسِ وجوب ثابت ہو وہ اس کو اپنے اختیار سے ادا کرے اور یہ نابالغ چونکہ عقل سے ماری ہے اسلئے اس کی طرف سے بالاختیار ادائے ایمان ممکن نہ ہوگا۔ پس جب یہ نابالغ بالاختیار ادائے ایمان سے عاجز ہے تو اس کے حق میں نفسِ وجوبِ ایمان کی غرض فوت ہوگئی اور غرض کے فوت ہونے سے چونکہ نفسِ وجوبِ فوت ہو جاتا ہے اسلئے اس لا یعقل نابالغ پر نفسِ وجوبِ ایمان ثابت نہ ہوگا۔ ہاں اگر یہ نابالغ عاقل ہو گیا اور ادائے ایمان کا عقل ہو گیا تو اس پر اصل ایمان اور نفسِ ایمان واجب ہو جائے گا البتہ ادائے ایمان واجب نہ ہوگا۔ نفسِ وجوبِ ایمان تو اس لئے ثابت ہوگا کہ یہ نابالغ عاقل، بالاختیار ادائے ایمان کا اہل ہے اور جب یہ ادائے ایمان کا اہل ہے تو نفسِ وجوبِ ایمان کی غرض پائی گئی اور جب غرض پائی گئی تو اس کے حق میں نفسِ وجوب ثابت ہو جائے گا یعنی اس پر اصل ایمان واجب ہو جائیگا۔ اور ادائے ایمان اسلئے واجب نہیں ہے کہ ادائے ایمان واجب ہوتا ہے کمال عقل کے بعد اور عقل کامل ہوتی ہے بلوغ کے بعد پس جب بلوغ سے پہلے عقل کامل نہیں ہوتی تو بلوغ سے پہلے اس نابالغ عاقل پر ایمان کا ادا کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ الحاصل نابالغ عاقل پر نفسِ وجوبِ ایمان تو ثابت ہوگا لیکن ادائے ایمان کا وجوب ثابت نہ ہوگا مگر اس کے باوجود کہ وہ ادائے ایمان کا مخاطب اور مکلف نہیں ہے اگر ایمان ادا کرے یا یعنی ایمان لے آیا تو اس کا یہ ادا کرنا صحیح اور معتبر ہوگا اور یہ فرض ہی واقع ہوگا حتیٰ کہ بالغ ہونے کے بعد اس پر دوبارہ ایمان لانا ضروری نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان فرض اور نفس کے درمیان تقسیم نہیں ہے بلکہ وہ جب بھی واقع ہوگا فرض ہی واقع ہوگا۔ یہ ہی وجہ ہے کہ بلوغ کے بعد اس پر تجدیداً قیام لازم نہیں ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ مسافر اگر عہد ادا کرے تو وہ فرض ہی واقع ہوگا اگر چہ اسے پہلے مسافر پر وجوب جمع ثابت نہیں تھا۔

وَأَمَّا أَهْلِيَّةُ الْأَدَاءِ فَتَوَعَّاتٌ قَاصِرَةٌ وَكَامِلَةٌ أَمَّا الْقَاصِرَةُ فَتَثْبُتُ بِقُدْرَةِ
الْبَدَنِ إِذَا كَانَتْ قَاصِرَةً قَبْلَ الْبُلُوغِ وَكَذَلِكَ بَعْدَ الْبُلُوغِ نِيَمُنُ
كَانَ مَعْتُولًا لَا تَهْ بِمَنْزِلَةِ الصَّبِيِّ لَا تَهْ عَاقِلٌ لَمْ يَغْتَدِلْ عَقْلُهُ
وَتَثْبُتُ عَلَى أَهْلِيَّةِ الْقَاصِرَةِ صِغَةُ الْأَدَاءِ وَعَلَى أَهْلِيَّةِ الْكَامِلَةِ
وُجُوبُ الْأَدَاءِ لَوَجْهِهِ الْمُنْطَابِعِ عَلَيْهِ وَعَلَى هَذَا اَلْتَّلَاكُ أَهْلِيَّةٌ صَحَّ مِنَ الصَّبِيِّ

الْعَاقِلُ الْإِسْلَامُ وَمَا يَخْتَصُّ مَنَعَةً مِنَ التَّصَرُّفَاتِ كَقَبُولِ الْهَبَةِ وَ
الصَّدَقَةِ وَصَلَمَ مِنْهُ أَدَاءُ الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ مِنْ غَيْرِ عَهْدَةٍ وَمَلَكَ
بِرَأْيِ الْوَلِيِّ مَا يَتَرَدَّدُ بَيْنَ النُّفَعِ وَالضَّرَرِ كَالْبَيْعِ وَنَحْوِهِ وَذَلِكَ بِإِغْتِبَارِ
أَنَّ نَقْصَانَ رَأْيِهِ إِجْتِبَارَ بِرَأْيِ الْوَلِيِّ فَصَارَ كَالْبَائِلِ فِي ذَلِكَ فِي قَوْلِ
أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَلَا تَرَى أَنَّ صُلْحَ بَيْعَةٍ مِنَ الْأَجَابِبِ بَعْبُ فَاجِبٍ
فِي رِوَايَةِ خَلَدَانَ لِصَاحِبِيهِ وَسَدَّكَ مَعَ الْوَلِيِّ بِغَيْبِ فَاجِبٍ فِي رِوَايَةِ ابْنِ عَبَّاسٍ
بِشُبْهَةِ الْبَيِّنَةِ فِي مَوْضِعِ التَّهْمَةِ -

ترجمہ

اور بہر حال اہلیتِ ادارت اس کی دو قسمیں ہیں قاصر اور کامل بہر حال اہلیتِ قاصر وہ بدن کی قدرت سے ثابت ہو جاتی ہے جبکہ بلوغ سے پہلے قدرتِ قاصر ہو اور ایسے ہی بلوغ کے بعد اس شخص کے بارے میں جو سفیر ہو کیونکہ وہ صبی کے مرتبہ میں ہے اسلئے کہ وہ ایسا عاقل ہے جس کی عقل مستدل نہیں ہے اور اہلیتِ قاصر پر صحتِ ادا مبنی ہے اور اہلیتِ کاملہ پر وجوبِ اداء اور اس پر خطاب کا متوجہ ہونا مبنی ہے اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ صبی عاقل کا اسلام صحیح ہے اور جو تعزلات خالص اس کے نفع کے ہیں جیسے ہیر قبول کرنا اور صدقہ قبول کرنا اور بغیر ذمہ داری کے اس کی طرف سے عباداتِ بدنیہ کا ادا کرنا صحیح ہے اور ولی کی رائے سے ان معاملات کا مالک ہوگا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہیں جیسے بیع وغیرہ اور اس اعتبار سے کہ اس کی رائے کا نقصان ولی کی رائے سے پورا ہو جائیگا پس اس تصرف میں صبی بالغ کی طرح ہو جائے گا، ابو حنیفہ کے قول کے مطابق کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ابو حنیفہ نے ایک روایت میں اس کی بیع کو اجاب کے ساتھ مبنی فاحش کے ساتھ درست قرار دیا ہے بخلاف صاحبین کے۔ اور امام ابو حنیفہ نے ایک روایت میں مبنی فاحش کے ساتھ ولی کے ساتھ صبی کی بیع کو رد کر دیا ہے مقامِ تہمت میں نیابت کے شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے۔

تشریح

مصنفِ حمای نے فرمایا ہے کہ اہلیتِ اداء کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیتِ قاصر (۲) اہلیتِ کاملہ ان دونوں کی تعریف اس طرح سمجھیے کہ اداء دو قدرتوں کے ساتھ متعلق ہوتی ہے یعنی جب انسان میں دو قدرتیں پائی جائیں گی تب وہ ادار پر قادر شمار ہوگا ایک نہم خطاب کی قدرت جو عقل سے حاصل ہوتی ہے دوم اس خطاب پر عمل کی قدرت جو بدن سے حاصل ہوتی ہے پس اگر یہ دونوں قدرتیں درجہ کمال کو پہنچ گئیں جس کو اصطلاحِ شرع میں اعتدال سے تعبیر کیا جاتا ہے تو انسان کے اندر اداء کی اہلیتِ کاملہ ہوگی اور اگر یہ دونوں قدرتیں کمال کو نہ پہنچیں یا ان میں سے کوئی ایک کمال کو نہ پہنچے تو یہ اہلیتِ قاصر ہوگی۔ پس بلوغ سے پہلے اگر بدن کی قدرتِ قاصر ہو تو یہ اہلیتِ قاصر کی پہلی صورت ہوگی کیونکہ اس صورت میں نقصانِ عقل کی وجہ سے نہم خطاب کی قدرت بھی کامل نہیں ہوتی اور مصنفِ بدن کی وجہ سے قدرتِ عمل بھی کامل نہیں ہوتی اور جب دونوں

قدرتیں درجہ کمال کو نہیں پہنچ سکیں تو اس صورت میں اہلیت بھی قاصر ہوگی۔ مصنف کی عبارت "اما القاصرة فتثبت بقدرۃ البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ" سے یہی صورت مراد ہے اور بلوغ کے بعد اگر کوئی شخص سفیر اور خفیف العقل ہو تو اس میں بھی اہلیت قاصر ہوگی مگر اہلیت قاصرہ کی دوسری صورت ہوگی کیونکہ اس صورت میں قدرت بدن اگر کم کمال ہے لیکن نقصان عقل کی وجہ سے فہم خطاب کی قدرت کمال نہیں ہے اسلئے کہ یہ شخص نابالغ کے مرتبہ میں ہے اور نابالغ کے مرتبہ میں اسلئے ہے کہ اس میں عقل تو موجود ہے لیکن وہ عقل کمال اور معتدل نہیں ہے۔ بہر حال جب اس شخص میں فہم خطاب کی قدرت کمال نہیں ہے اگرچہ قدرت بدن کمال ہے تو اس کی اہلیت بھی اہلیت قاصرہ ہوگی مگر اہلیت قاصرہ کی دوسری صورت ہوگی۔ مصنف کی عبارت "وکذا لک بعد البلوغ فہم کأن معوقا لانه بمنزلۃ الصبی لانه عاقل لم یقتل عقده" سے اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ اہلیت قاصرہ پر صحت ادا مبنی ہے یعنی اگر کوئی شخص اہلیت قاصرہ کے ساتھ ادا کرے گا تو اس کا ادا کرنا صحیح ہوگا اگرچہ یہ ادا اس پر واجب نہیں تھی اور اہلیت کا طہر پر واجب ادا مبنی ہے۔ اور اس پر خطاب کی متوجہ ہونا مبنی ہے یعنی جب انسان نابالغ ہو گیا اور اس کی عقل بھی کمال ہو گئی تو اب اس پر ادا کرنا لازم ادا واجب ہوگا اور اس کی طرف شارع کا خطاب متوجہ ہوگا۔

"وَمَنْ يَزَالُوا أَنْفُسَهُمْ مَعَهُ مَعْنَاهُ مَعَهُ" سے مصنف نے اس اصول پر کہ "صحت ادا اہلیت قاصرہ پر مبنی ہے" چند تفسیری مسائل ذکر کئے ہیں۔ ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ نابالغ عاقل کا اسلام صحیح ہے احکام دنیا میں بھی اور احکام آخرت میں بھی اگرچہ اس پر اسلام قبول کرنا لازم اور واجب نہیں تھا۔ مگر چونکہ اہلیت قاصرہ کے ساتھ ادا درست ہوتا ہے اس لئے اس کا اسلام درست ہوگا۔ حضرت امام شافعی رحمہ فرماتے ہیں کہ احکام دنیا میں اس کا ایمان درست نہیں ہوگا چنانچہ اگر اس کا کافر یا پھر مرگیا تو یہ اس کا وارث ہوگا اور اس کی شہرہ کی پوی اس سے بائند نہیں ہوگی البتہ احکام آخرت میں اس کا ایمان صحیح ہے چنانچہ اس کے ایمان پر اس کو ثواب دیا جائیگا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس نابالغ عاقل بچے کے وہ تمام تصرفات درست ہوں گے جن میں خالص اس کا نفع ہو جیسے بہرہ اور صدقہ کا قبول کرنا یعنی اس بچہ میں چونکہ اہلیت قاصرہ موجود ہے اور اہلیت قاصرہ کے ہونے ہوئے ادا صحیح ہوتی ہے اس لئے اس بچہ کا بغیر ولی کی رضا کے ایسے فعل کا ارتکاب کرنا جس میں خالص اس کا نفع ہو صحیح ہے جیسا کہ اس کا ہدیہ قبول کرنا اور صدقہ قبول کرنا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس نابالغ عاقل بچہ کا عبادات بدنہ نماز روزہ ادا کرنا صحیح ہے اگرچہ وہ اس پر لازم اور واجب نہیں ہیں کیونکہ اس پر لازم کے بغیر ادا کو صحیح قرار دینے میں اس کا نفع ہی نفع ہے اس طور پر کہ وہ اس کا عادی ہو جائے گا بالغ ہونے کے بعد ادا کرنا شاق نہ ہوگا اسی وجہ سے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "مروا مبایعکم بالصلوۃ اذا بلغوا سبعا واضربوہم اذا بلغوا عشرًا" جو تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ نابالغ عاقل بچہ اپنے ولی کی اجازت سے ان تمام معاملات کا مالک ہو جائے گا جو معاملات نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہوں جیسے بیع کیونکہ بیع میں اگر فائدہ ہے تو بیع نافع.... ہوگی اور اگر خسارہ ہے تو بیع ضار ہوگی بہر حال بیع نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہے اور یہ بچہ ان تصرفات کا مالک اسلئے ہے کہ اس بچہ کی رائے

اگرچہ ناقص ہے لیکن جب ولی کی رائے اور اجازت اس کے ساتھ مل گئی تو اس سے اس کے نقصان رائے کی تلافی ہو جائے گی اور یہ نابالغ عاقل بچہ بقول حضرت امام صاحب رو کے ان تصرفات میں بالغ کی طرح ہو جائے گا چنانچہ اگر اس بچہ نے ولی کی اجازت سے کسی اجنبی سے غبن فاحش کیا تو یہ بیع کا معاملہ کیا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک اس کا یہ تصرف صحیح اور نافذ ہوگا جس طرح کہ بالغ کا تصرف غبن فاحش کے ساتھ صحیح اور نافذ ہوتا ہے برخلاف صاحبین کے کہ ان کے نزدیک ولی کی اجازت کے باوجود وہ بالغ کے حکم میں نہیں ہوتا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک غبن فاحش کے ساتھ اس کا تصرف نافذ اور صحیح نہ ہوگا اور اگر ولی کی اجازت کے بعد خود ولی کے ساتھ غبن فاحش پر غریب و فروخت کا معاملہ کیا تو اس بارے میں امام ابوحنیفہ رو سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کی رو سے یہ معاملہ نافذ اور صحیح ہوگا کیونکہ یہ بچہ بالغ کے حکم میں ہے اور ایک روایت کے اعتبار سے یہ تصرف مردود ہوگا کیونکہ اس میں یہ شبہ ہے کہ بچہ ولی کا نائب ہے اسلئے کہ اصل فعل تو بچہ ہی کے لئے ہوگا یعنی عقد بیع کرنے میں تو وہی اصل ہے لیکن اس معتد کا نفاذ ولی کی رائے اور اجازت سے ہوگا پس رائے اور اجازت کے اعتبار سے بچہ نائب ہوگا اور عقد منعقد کرنے کے اعتبار سے بچہ اصل ہوگا پس اس کے اصل ہونے کے اعتبار سے کہا گیا کہ اگر اس بچہ نے کسی اجنبی سے غبن فاحش کے ساتھ معاملہ کیا تو اس کا یہ تصرف صحیح اور نافذ ہے کیونکہ اس صورت میں ولی متہم نہیں ہوگا اور اس کے نائب ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا کہ اگر اس بچہ نے ولی سے غبن فاحش کے ساتھ معاملہ کیا تو یہ تصرف صحیح اور نافذ ہوگا کیونکہ اس صورت میں ولی متہم ہو سکتا ہے اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ ولی نے اپنا مقصود حاصل کرنے کے لئے اس کو اجازت دی ہے حاصل یہ کہ اس شبہ نیابت کا اعتبار من موضع تہمت میں کیا گیا ہے غیر موضع تہمت میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

(حوائذ) حامی کی عبارت میں من الاجانب بغبن فاحش کے بعد فی روایتہ کا لفظ زائد معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ اجانب کے ساتھ بیع میں امام صاحب رو سے دو روایتیں نہیں ہیں کہ ایک روایت میں بیع کو صحیح اور ایک روایت میں غیر صحیح کہا جائے بلکہ اس صورت میں امام صاحب رو سے مشترک ایک روایت منقول ہے البتہ اس صورت میں صاحبین رو کا اختلاف ہے جس کو صاحب حامی نے ذکر کیا ہے ہاں ولی کے ساتھ بیع کرنے میں دو روایتیں ہیں لہذا یہاں وردہ مع اولی بغبن فاحش کے بعد فی روایتہ کا لفظ صحیح ہے تاکہ ایک روایت یہ ہو اور ایک روایت اس کے خلاف ہو۔ اس وقت خادم کے سامنے نامی وغیرہ دوسری شرحوں کے علاوہ مولانا بیلقوب بنانی رو کی مولوی شرح حامی بھی ہے اس کے متن میں بھی ”من الاجانب بغبن فاحش“ کے بعد ”فی روایتہ“ کا لفظ موجود نہیں ہے۔ خادم کی نظر میں یہ ہی نسخہ صحیح ہے اور اسی کے مطابق خادم نے عبارت کی تشریح کی ہے غور آپ بھی کر لیں۔

وَعَلَىٰ هَذَا أَقْلُنَا فِي الْمَحْجُوزِ إِذَا تَوَكَّلْنَا لَمْ نَكِلْهُمُ تَكْلِيمَهُ الْعَهْدَ لَا وَبِذَا ذِي الْوَلِيِّ
تَكْلِيمَهُ وَأَمَّا إِذَا أَوْصَىٰ الصَّبِيُّ بِشَيْءٍ مِنْ أَعْمَالِ الْبِرِّ بَطَلَتْ وَصِيَّتُهُ عِنْدَنَا

خِلَافًا لِلشَّافِعِ وَلَا كَانَ فِيهِ نَفْعٌ ظَاهِرٌ لَأَنَّ الْأَمْرَ شُرْعًا نَفْعًا
لِلْمُؤْمِرِ لَا لَأَخْرَیْ أَسْأَلُ شُرْعًا فِي حَقِّ الصَّبِيِّ وَفِي الْأَنْتِقَالِ عَنْهُ إِلَى الْإِبْتِغَاءِ
تَرْكُ الْأَفْضَلِ لِاحْتِمَالِ إِلَّا أَسْأَلُ شُرْعًا فِي حَقِّ الْبَالِغِ كَمَا شُرْعًا لَهُ
الطَّلَاقُ وَالْعَتَانُ وَالْهَبَةُ وَالْفَرَضُ وَلَمْ يَشُرْعَ ذَلِكَ فِي حَقِّ الصَّبِيِّ وَلَمْ يَمْلِكْ
ذَلِكَ عَلَيْهِ غَيْرُكَ مَا خَلَا الْقَرَضَ فَإِنَّهُ يَبْلُغُكَ الْغَاثِ بِوُقُوعِ الْأَمْرِ عَنِ
الْمُؤْمِرِ بِوَكَايَةِ الْقَضَاءِ وَأَمَّا السَّرْدُ فَلَا تُحْتَمِلُ الْعُقُورُ فِي أَحْكَامِ الْأَخْبَرِ
وَمَا يَنْزِمُهُ مِنْ أَحْكَامِ الدُّنْيَا عِنْدَ هُمَا خِلَافًا لِأَنَّ الْيُوسُفَ رَحِمَاتُهَا
يَنْزِمُهُ حُكْمًا بِصِفَتِهِ لَا قَضَاءً أَلَيْسَ فَكَمْ يَصِحُّ الْعُقُورُ عَنْ مِثْلِهِ كَمَا إِذَا
ثَبَّتَ تَبَعًا لَا بَوَاقِيَهُ

ترجمہ

اور اسی بنا پر ہم نے کہا صبی مجبور کے بارے میں جب وہ مکمل ہو گیا تو اس پر ذمہ داری لازم نہ ہوگی اور ولی کی اجازت سے لازم ہو جائے گی اور بہر حال جب بچہ نے اعمال بر میں سے کسی کی وصیت کر دی تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہو جائے گی برخلاف امام شافعیؒ کے اگرچہ اس میں بظاہر بچہ کا نفع ہو اسلئے کہ میراث مورث کے نفع کے لئے مشروع کی گئی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ میراث بچہ کے حق میں مشروع کی گئی ہے اور اس سے البصاء کی طرف انتقال میں لامحالہ افضل کو ترک کرنا ہے مگر البصاء بالغ کے حق میں مشروع ہے جیسے اس کے لئے طلاق، عتاق، ہبہ اور قرض مشروع ہے اور مذکورہ امور بچہ کے حق میں مشروع نہیں ہیں اور بچہ پر اس کا غیر مذکورہ امور کا مالک نہ ہوگا سوائے قرض کے کیونکہ قاضی قرض کا مالک ہو جائے گا اسلئے کہ دلالت قضا سے ہلاکت سے امن واقع ہے اور بہر حال ردّت تو وہ احکام آخرت میں عفو کا احتمال نہیں رکھتی ہے اور طرفین کے نزدیک احکام دنیا اسکو لازم ہوتے ہیں۔ ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے اسلئے کہ احکام دنیا بچہ کو لازم ہوتے ہیں صحت ارتداد کے حکم کی وجہ سے نہ کہ الزام کے قصد سے پس ارتداد کے مثل سے عفو صحیح نہیں ہے جیسا کہ ارتداد اس کے والدین کی تبعیت میں ثابت ہوا ہے۔

تشریح

پہلے گزر چکا ہے کہ وہ معاملات جن میں نفع اور ضرر کا احتمال ہو، بالغ عاقل بچہ خود ان کا مالک نہیں ہوتا ہے البتہ ولی کی اجازت سے مالک ہو جاتا ہے چنانچہ مجبور علیہ یعنی صبی عاقل نے اگر وکالت قبول کر لی تو اس پر وکالت کی ذمہ داری لازم نہ ہوگی یعنی جو احکام وکالت سے متعلق ہوتے ہیں مثلاً بیع یا شمن کا سہہ دکرنا اور عیب کی صورت میں خصوصت کرنا وہ اس پر لازم نہ ہونگے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ان احکام کو صبی پر لازم کیا گیا تو وہ ضرر میں مبتلا ہو جائے گا اسلئے یہ احکام بجائے صبی یعنی وکیل کے موکل پر لازم ہوں گے۔ ہاں اگر ولی نے اجازت دی تو یہ احکام صبی پر لازم ہو جائیں گے اسلئے کہ صبی کی رائے میں اگرچہ قصور ہے لیکن ولی کی اجازت سے

اس کی تلافی ہو جائے گی اور یہی اپنے ادب و ذمہ داری لازم کرنے کا اہل بجائے گا۔ اسی احتمال ضرر کی وجہ سے اگر مہی نے کسی نیک کام کے لئے اپنے مال میں وصیت کی مثلاً یوں کہا کہ میرا مال فلاں مدرسہ میں دیدینا تو احناف کے نزدیک اسکی یہ وصیت باطل ہوگی۔ یہ مہی خواہ بلوغ سے پہلے مرے یا بعد میں۔ امام شافعی رحمہ اللہ اس مسئلہ میں مخالف ہیں چنانچہ ان کے نزدیک یہ وصیت باطل نہیں ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مرنے کے بعد تو اس کا مال اس کے کام نہیں آئے گا البتہ اس نے نیک کام میں خرچ کرنے کی وصیت کر کے آخرت کا ثواب ہی حاصل کر لیا اور آخرت کا ثواب سراسر نفع ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ مہی ہر ایسے تصرف کا مالک ہے جس میں اس کا نفع ہی نفع ہو جیسا کہ ہدیہ قبول کرنا پس نیک وصیت کرنے میں بھی جو کہ اس کا اخروی نفع ہے اس لئے مہی نیک کام میں خرچ کرنے کی وصیت کا مجاز ہوگا اور اس کی وصیت صحیح اور نافذ ہوگی۔

مصنف حسامی نے احتیاط کی طرف سے امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مہی کی اس وصیت میں اگرچہ بظاہر نفع ہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا خیال ہے لیکن باطن اس کا نقصان ہے کیونکہ اس نے بغیر بدل کے صرف تبرع کے طور پر اپنی ملک کو زائل کیا ہے اور رہا ثواب آخرت کا نفع تو یہ غیر معتبر ہے کیونکہ موت کی وجہ سے مہی مال سے مستغنی ہو گیا پس ایسے وقت میں اس کا کسی نیک کام میں اپنا مال خرچ کرنا کیا ثواب کا باعث ہوگا۔ اور ”لان الارش“ سے بطلان وصیت کی دلیل بیان فرماتے ہوئے کہا کہ میراث مورث کے نفع کی خاطر مشروع ہوئی ہے کیونکہ جب آدمی زندگی سے بالویس ہو جاتا ہے تو وہ وصیت کے ذریعہ اپنا مال اجانب کی طرف منتقل کرتا ہے اور میراث کے ذریعہ اقارب کی طرف منتقل کرتا ہے اور اقارب کی طرف مال کا منتقل ہونا اولیٰ ہے اجانب کی طرف منتقل ہونے کی بر نسبت کیونکہ اس میں صلہ رحمی بھی ہے اور اقارب کو نفع پہنچانا بھی ہے۔

اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا تھا ”لان تدع ورثک اغنیاء خیر من ان تدعهم ماله یکتفون الناس“ تیرا اپنے ورثہ کو مالدار بنا کر چھوڑنا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ تو ان کو تنگدست بنا کر چھوڑے اور وہ لوگوں کے سامنے ماتم پھیلاتے پھریں۔

الحاصل میراث مورث کے نفع کے لئے مشروع ہوئی ہے یہی وجہ ہے کہ میراث مہی کے حق میں بھی مشروع ہے۔ چنانچہ جب مرے گا تو اس کے ورثہ اس کے وارث ہوں گے اگر میراث میں مورث کا نفع نہ ہوتا تو مہی کے حق میں میراث مشروع نہ ہوتی الغرض وصیت کرنے میں اگرچہ اخروی نفع ہے لیکن بغیر بدل کے ملک زائل کرنے کا ضرر بھی ہے اور رہی میراث تو اس میں سراسر نفع ہی نفع ہے اور نفع محض اس سے افضل ہے جس میں نفع اور ضرر دونوں ہوں۔ پس مہی کا میراث سے وصیت کی طرف منتقل ہونا یعنی اقارب کو میراث سے محروم کر کے اجانب کے لئے وصیت کرنا افضل کو ترک کرنا ہے اور افضل کو ترک کرنا ضرر ہے لہذا مہی کے حق میں وصیت مشروع نہ ہوگی اور جب مہی کے حق میں وصیت مشروع نہیں ہے تو وہ اس کے باوجود اگر وصیت کریگا تو اس کی یہ وصیت باطل ہوگی۔

”الا اذ شرع فی حق البائع“ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب وصیت کرنا ضرر ہے تو بائع

کے حق میں بھی وصیت مشروع نہ ہونی چاہیے تھی اس کا جواب یہ ہے کہ بائع کے حق میں جس طرح طلاق دینا، آزاد کرنا، ہبہ کرنا اور قرض دینا مشروع کیا گیا ہے اسی طرح وصیت کرنا بھی مشروع کیا گیا ہے اگرچہ طلاق وغیرہ مذکورہ امور صبی کے حق میں غیر مشروع ہیں یعنی بائع کے لئے چونکہ ولایت کاملہ ہوتی ہے اسلئے وہ منافع کا بھی مالک ہوگا اور مضار کا بھی۔ برخلاف صبی کے کہ وہ مضار کا مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ صبی کا غیر یعنی اس کا ولی یا وصی یا قاضی بھی اس پر مذکورہ امور کا مالک نہیں ہے یعنی اگر ولی صبی کی بیوی کو صبی کی طرف سے طلاق دے یا اس کے غلام کو آزاد کرے یا اس کا مال ہبہ کرے تو اس کا مجاز نہ ہوگا۔ باں قاضی اگر صبی کا مال کسی کو بطور قرض دیدے تو اس کا مجاز ہے کیونکہ ولایت قضا کی وجہ سے قاضی کو اتنی طاقت حاصل ہے کہ وہ قرض وصول کر سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو صبی کے مال کے ہلاک ہونے اور منافع ہونے کا کوئی امکان نہیں ہے بلکہ وہ اس خطرے سے محفوظ اور مامون ہے اور قرض نہ دینے میں ہلاک ہونا ممکن ہے اس طور پر کہ جس شخص کے پاس صبی کا مال امانت ہے اس کو کوئی آدمی ڈرا کر سارا مال چھین لے جائے تو ایسی صورت میں مودع سے رجوع بال ضمان بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ مودع برضمان واجب نہیں ہوتا ہے برخلاف قرض کے کہ وہ مدیون کے ذمہ میں واجب ہوتا ہے اگر ہلاک بھی ہو گیا تب بھی اسکو دینا پڑے گا بہر حال قرض دینے میں جس قدر صبی کے مال کی حفاظت ہے امانت رکھنے میں اس قدر حفاظت نہیں ہے لہذا قاضی کے لئے صبی کے مال کو قرض کے طور پر دینے کی اجازت ہوگی۔

”الارودة“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب صبی مائش کے وہ تمام افعال اور تصرفات غیر معتبر ہوتے ہیں جن میں اس کا ضرر ہو جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے تو طرفین کے نزدیک احکام دنیا اور آخرت دونوں کے حق میں اس کی رت کیوں معتبر ہے حتیٰ کہ اس کی بیوی اس سے بانٹ ہو جاتی ہے اور اس کے مسلمان اقارب اس کے وارث نہیں ہوتے اور اگر وہ ارتداد پر گیا تو مصلحتی النار ہوتا ہے اور یہ سب باتیں ضرر ہی ضرر ہیں احوال ان مفرات کی وجہ سے اس کا ارتداد معتبر نہ ہونا چاہیے تھا جیسا کہ انھیں مفرات کی وجہ سے امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک احکام دنیا کے حق میں اس کا ارتداد معتبر نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ احکام آخرت کے حق میں ردت عفو اور معافی کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے کہ شرک کے اعتقاد کے ساتھ جنت میں داخل ہونا اور کافر کو بغیر توبہ کے معاف کرنا خلاف عقل بھی ہے اور خلاف نص بھی کیونکہ ارشاد باری ہے ”ان اللہ لا یغفران لہ شرک“ لہذا احکام آخرت کے حق میں ردت معاف نہیں ہوگی اور رہے احکام دنیا (بیوی کا بانٹ ہونا اور اقارب کا میراث سے محروم ہونا) تو ان میں اگرچہ صبی کا ضرر ہے لیکن یہ احکام اس پر قصد لازم نہیں کئے گئے بلکہ صحت ارتداد کے تابع ہو کر مضامین لازم ہوئے ہیں یعنی ارتداد تو بغیر توبہ کے ناقابل معافی جرم ہے یعنی بغیر توبہ کے اس کو معاف کرنا صحیح نہیں ہے اور جب صبی کا ارتداد صحیح ہے اور بغیر توبہ کے اس کو معاف نہیں کیا گیا تو ارتداد کے لازم میں سے جو احکام ہیں وہ خود بخود ثابت ہو جائیں گے یعنی جب بھی کوئی شخص ردت اختیار کرے گا تو یہ احکام خود بخود ثابت ہو جائیں گے۔ جیسے اگر والدین مرتد ہو کر دار الحرب میں داخل ہو جائیں تو بچہ پر بھی والدین کے تابع ہو کر ارتداد کے احکام جاری ہوں گے پس جس طرح یہاں احکام دنیا لازم آنے کے واسطے سے ردت کا ثبوت ممتنع نہیں ہوا اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی احکام دنیا کے لزوم سے ثبوت ردت ممتنع نہیں ہوگا بلکہ صبی کا مرتد ہونا صحیح اور معتبر ہوگا۔

فصل فی الامور المعترضه علی الاهلیۃ

الْعَوَارِضُ نَوَعَانِ سَمَادِيٍّ وَمُكْتَسَبٍ أَمَّا السَّمَادِيُّ فَهُوَ الصَّغَرُ وَالْجَنُونُ
وَالْعَتَمَةُ وَالنِّسَانُ وَالسُّوْمُ وَالْإِعْثَاءُ وَالرِّقُّ وَالْمَرَضُ وَالْحَيْضُ وَالنِّقَاسُ
وَالْمَوْتُ وَأَمَّا الْمُكْتَسَبُ فَنَوَعَانِ مِنْهُ وَمِنْ غَيْرِهِ أَمَّا الَّذِي مِنْهُ فَالْجَهْلُ وَالسَّفَهَةُ
وَالسُّكْرُ وَالْهَزَلُ وَالْخَطَا وَالسَّخَرُ وَأَمَّا الَّذِي مِنْ غَيْرِهِ فَالْأَكْرَاهُ بِمَا فِيهِ
الْجَبَاءُ وَبِمَا لَيْسَ فِيهِ الْجَبَاءُ وَأَمَّا الْجَنُونُ فَبِأَنَّهُ يُجِبُ الْمُتَعَرِّعِينَ الْأَقْوَالَ
وَيَسْقُطُ بِهِ مَا كَانَ ضَرَرًا يَحْتَمِلُ التَّقْوُطُ وَإِذَا رَامَتْهُ قَضَاءُ سُؤْمٍ الْأَدَاءُ يُؤَدِّي
إِلَى الْخُرُوجِ فَيَبْطُلُ الْقَوْلُ بِالْأَدَاءِ وَيَعْدِمُ الْوُجُوبُ أَيْضًا لِإِعْثَاءِهِ وَحَدُّ
الْإِمْتِدَادِ فِي الصُّومِ أَنْ يَسْتَوْعِبَ الشَّخَرُ وَفِي الضَّلَوَاتِ أَنْ يَشْرِي عَلَى يَوْمٍ وَنَيْدَةٍ
وَفِي السَّرَكَةِ أَنْ يَسْتَوْعِبَ الْحَوْلَ عِنْدَ مَخْدَرِهِ وَأَقَامَ أَبُو يُوسُفَ مِنْ أَكْثَرِ الْحَوْلِ
مَقَامَ كَلِمَةٍ تَبَيَّنَ وَمَا كَانَ حَسَنًا لَا يَحْتَمِلُ الْغَيْرَ أَوْ قَبِيحًا لَا يَحْتَمِلُ الْعَفْوُ
فَنَابَتْ فِي حَقِّهِ حَتَّى يَبْشُرَ بِإِبْرَاهِيمَ وَرَدَّ عَنْهُ تَبَعًا لَا بَيِّنَةً.

ترجمہ

یہ فصل ان امور کے بیان میں ہے جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔ عوارض کی دو قسمیں ہیں سادی اور کسبی
بہر حال سادی تو وہ صغر، جنون، فطوری عقل، نسیان، نیند، بے ہوشی، غلامی، بیماری، حیض، نفاس
موت ہے۔ اور بہر حال کسبی تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ خود اس کی طرف سے اور اس کے علاوہ کی طرف سے۔ بہر حال وہ جو
خود اس کی طرف سے ہے تو وہ مہل، خفت، عقل، نشہ، ہزل، غلط اور سفر ہے۔ اور بہر حال وہ جو اس کے غیر کی طرف سے
ہے تو وہ ایسی چیز کے ساتھ اکراہ ہے جس میں الجاہل ہو اور ایسی چیز کے ساتھ جس میں الجاہل نہ ہو۔ اور بہر حال جنون تو
وہ اقوال سے مجرور و اجاب کرتا ہے اور جنون کی وجہ سے وہ مقرر مطلق ہوتا ہے جو سقوط کا احتمال رکھتا ہے اور ممتد ہو تو
لزام ادا، حرج تک پہنچا دیا پس ادا کا قول باطل ہو جائے گا اور ادا کے معدوم ہونے سے نفس وجوب بھی معدوم
ہو جائے گا اور امتداد کی حدود سے میں یہ ہے کہ وہ رمضان کے مہینے کو گھیرے اور نمازوں میں یہ ہے کہ ایک دن
رات سے زائد ہو جائے اور زکوٰۃ میں یہ ہے کہ وہ سال کو گھیرے امام محمدؒ کے نزدیک اور امام ابو یوسفؒ رحمۃ اللہ علیہ
کے لئے اکثر حوال کو کل کے قائم مقام کیا ہے اور ایسا فعل جو حسن ہو غیر کا احتمال نہ رکھتا ہو یا ایسا قبیح ہو جو عفو کا احتمال
نہ رکھتا ہو تو وہ اس کے حق میں ثابت ہوگا حتیٰ کہ اس کا ایسا ان کی ردت والدین کے تابع ہو کر ثابت ہو جائے گا

تشریح

جب فاضل مصنف اہلیت کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ان امور کو ذکر فرمائیں گے جو اہلیت پر
عارض ہوتے ہیں اور اہلیت کو اس کی سابقہ حالت پر باقی نہیں چھوڑتے ہیں چنانچہ بعض امور تو اہلیت

وجوب ہی کو زائل کر دیتے ہیں جیسے موت اور بعض امور اہلیت ادا کو زائل کر دیتے ہیں جیسے یند، بے ہوشی۔ اور بعض امور اہلیت وجوب یا اہلیت ادا کو تو زائل نہیں کرتے البتہ بعض احکام میں تغیر پیدا کر دیتے ہیں جیسے سفر۔

عوارض عارضہ کے معنی ہے عارضہ اس امر کو کہتے ہیں جو کسی چیز پر ظاہر ہو کر اس کو اس کی سابقہ حالت سے روک دے۔ بادل کو عارض اسی لئے کہتے ہیں کہ بادل آفتاب کے اثر اور اس کی شعاع کو روک دیتا ہے۔ پس یہ امور بھی چونکہ تغیر احکام میں مؤثر ہیں اور احکام کو ان کی سابقہ حالت پر ثابت ہونے سے روک دیتے ہیں اس لئے ان امور کو عوارض کہا جاتا ہے۔

بہر حال عوارض کی دو قسمیں ہیں (۱) سادی (۲) کسبی۔ سادی سے مراد وہ عوارض ہیں جو منجانب اللہ ثابت ہوں اور بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ اور کسبی سادی کی ضد ہے۔ عوارض سادی گیارہ ہیں (۱) صغر صغر اگرچہ اصل خلقت سے ہوتا ہے لیکن ماہیت انسان اس کے بغیر بھی پہچانی جاسکتی ہے چنانچہ آدم اور حوا علیہما السلام کو صغر عارض نہیں ہوا لہذا صغر بھی عوارض میں سے ہے۔ (۲) جنون (۳) عتہ (اختلاف عقل اور فتور عقل) (۴) بحول (۵) نیند (۶) بے ہوشی (۷) رقیق اور غلامی (۸) بیماری (۹) حیض (۱۰) نفاس (۱۱) موت۔

کسبی عوارض کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ جو خود اس ملکیت کی طرف سے حاصل ہوں گے (۲) وہ جو اس کے علاوہ کی طرف سے حاصل ہوں گے۔ وہ کسبی عوارض جو خود ملکیت کی طرف سے حاصل ہوتے ہیں چھ ہیں (۱) جہل (۲) خفت عقل (۳) سکر اور نشہ (۴) ہزل (۵) خطاء (۶) سفر۔

اور وہ کسبی عارض جو دوسرے کی طرف سے حاصل ہوتا ہے وہ منکر اکراہ ہے۔ پھر اکراہ کی دو صورتیں ہیں ایک ایسی چیز کے ساتھ اکراہ جس میں مکرمہ کے لئے اضطراب ہو جس کو اکراہ کا مل کہا جاتا ہے (۲) ایسی چیز کے ساتھ اکراہ جس میں مکرمہ کے لئے اضطراب نہ ہو جس کو اکراہ قاصر کہا جاتا ہے۔ الحاصل کسبی عوارض کل سات ہیں مذکورہ چھ اور ایک اکراہ عوارض کے اجمالی بیان سے فارغ ہو کر اب ان کی تفصیل کرنا۔ چاہتے ہیں۔ معصفت نے پہلے عوارض سادی کی تفصیل ذکر کی ہے چنانچہ ان میں سے ایک عارض جنون ہے۔ جنون ایسی آفت ہے جو دماغ میں اس طرح حلول کر جاتی ہے کہ انسان کو مقففیٰ عقل کے خلاف افعال پر آمادہ کرتی ہے حالانکہ اس کے بدن اور اعضاء میں نہ کسی طرح کا فتور ہو تلبہ اور نہ ضعف۔ پس جنون اقوال سے مجرب ثابت کرتا ہے یعنی مجنون کے اقوال معتبر نہیں ہوتے مثلاً اس کا طلاق دینا، آزاد کرنا، ہبہ کرنا معتبر نہ ہوگا اور اس کے اقوال کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا بلکہ اس کا وجود قول عدم قول کے مانند ہوگا حتیٰ کہ ولی کی اجازت سے بھی نافذ نہ ہوگا۔ فاضل معصفت نے عن الاقوال کی قید لگا کر افعال سے امتراز کیا ہے کیونکہ اس کے افعال معتبر ہوتے ہیں چنانچہ اگر اس نے کسی کا مال تلف کر دیا تو پورا ضمان وصول کیا جائے گا اسلئے کہ اقوال معتبر ہونے کے لئے عقل کا موجود ہونا ضروری ہے اور مجنون عقل سے عاری ہوتا ہے۔ لہذا اس کے اقوال معتبر نہ ہوں گے اور رہے افعال تو وہ چونکہ حساً پائے جاتے ہیں اس لئے ان کو رد نہیں کیا جاسکتا ہے بلکہ ان کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ اور جنون کی وجہ سے وہ ضرر ساقط ہو جاتا ہے جو بالغ سے دوسرے اعذار کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے مثلاً عبادات نماز روزہ وغیرہ اعذار کی وجہ سے عاقل بالغ سے ساقط ہو جاتی ہیں تو جنون

کی وجہ سے بھی ساقط ہو جائیں گی۔ اور اسی طرح حدود و کفارات چونکہ اعذار اور شبہات کی وجہ سے ماقبل بالغ سے ساقط ہو جاتی ہیں اس لئے جنون کی وجہ سے بھی ساقط ہو جائیں گے۔ مصنف نے "یتمل السقوط" کی قید کے ذریعہ ان چیزوں سے احتراز کیا ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں بلکہ وہ یا تو ادا کرنے سے ساقط ہوتی ہیں یا صاحب حق کے ساقط کرنے سے ساقط ہوتی ہیں جیسے تلف کردہ کا ضمان، اقرار کا نفع اور دیت، یہ چیزیں چونکہ اعذار کی وجہ سے سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں اسلئے جنون کی وجہ سے بھی ساقط نہ ہوں گی۔ مصنف کہتے ہیں کہ جنون کی وجہ سے عبادات وغیرہ کا ساقط ہونا اس وقت ہے جبکہ جنون مدت ہو کیونکہ جب جنون مدت ہوگا تو ایسی صورت میں جنون پر ادا لازم کرنا مفسی الی الخرج ہوگا۔ پس حرج دور کرنے کے لئے ادا لازم کرنے کا قول باطل ہوگا اور جب جنون پر ادا لازم کرنا باطل ہوگا تو نفی وجوب بھی معدوم اور باطل ہو جائے گا کیونکہ نفی وجوب کی مؤخر ادایہ پس جب اداء ساقط ہوگئی تو عرض فوت ہونے کی وجہ سے نفی وجوب بھی باطل ہو جائے گا۔ پھر جنون مدت کی حد بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ روزے کے بارے میں جنون مدت کی حد یہ ہے کہ پورا ماہ رمضان جنون کی حالت میں گزر جائے اور نمازوں کے سلسلے میں جنون کا امتداد یہ ہے کہ ایک دن ایک رات سے زائد جنون باقی رہے۔ لیکن امام محمد نے زائد ہونے کو نماز کے اعتبار سے لیا ہے یعنی جب تک پانچ نمازوں سے بڑھ کر چھ نمازیں اس کے ذمہ نہ ہو جائیں اس وقت تک قضا ساقط نہ ہوگی اور شیعین نے رات دن کے اوقات اور صامات کا اعتبار کیا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص زوال سے پہلے پاگل ہو گیا پھر دو سکر دن زوال کے بعد موش میں آیا تو شیعین کے نزدیک اس پر قضاء نہیں ہے کیونکہ وقت اور مسائتہ کے لحاظ سے اس کا جنون ایک رات دن سے زائد رہ چکا ہے اور امام محمد کے نزدیک اس پر قضا واجب ہے جب تک کہ دوسرے دن کی نماز عصر کا وقت داخل نہ ہو جائے تاکہ اس کے ذمہ چھ نمازیں ہو جائیں اور فریضہ صلوٰۃ حد تک عمار میں داخل ہو جائے۔ اور زکوٰۃ کے بارے میں جنون کا امتداد یہ ہے کہ پورا سال جنون رہے لیکن امام ابو یوسف رحمہ نے دفع حرج اور آسانی کے لئے اکثر سال کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے چنانچہ اگر گیارہ ماہ کے بعد جنون زائل ہو گیا تو امام محمد کے نزدیک اس سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک چونکہ اکثر سال میں جنون پایا گیا اسلئے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

دماکان حسنا سے فاضل مصنف کہتے ہیں کہ جو چیز حسن ہو اور غیر حسن یعنی قبح کا احتمال نہ رکھتی ہو جیسے ایمان اور جو چیز قبیح ہو معافی کا احتمال نہ رکھتی ہو جیسے کفر تو یہ چیزیں جنون کے حق میں بھی ثابت ہوں گی حتیٰ کہ جنون کا ایمان اور اس کا مرتد ہونا اس کے والدین کے تابع ہو کر ثابت ہو جائے گا یعنی اگر اس کے ماں باپ مؤمن ہیں تو یہ بھی مؤمن شمار ہوگا اور اگر وہ مرتد ہو گئے تو یہ بھی مرتد شمار ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جنون کا ایمان بالقصد اور ردت بالقصد تو معتبر نہیں ہے اسلئے کہ ایمان کا رکن ان چیزوں کی تصدیق کرنا ہے جنکو ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم لیکر آئے ہیں اور یہ رکن فقہاء متعلیٰ کی وجہ سے جنون سے منظور نہیں ہو سکتا اسی طرح ردت کفر کے اعتقاد کا نام ہے یہ بھی جنون سے منظور نہیں ہو سکتی ہے۔ پس جب اس کا ایمان قصدی اور ردت قصدی معتبر نہیں ہے تو ایمان تبعی اور ردت تبعی معتبر ہوگی یعنی اس کے ایمان و کفر میں اسکے والدین کے حال کا اعتبار ہوگا اگر وہ مؤمن ہیں تو یہ بھی مؤمن ہوگا اور اگر وہ مرتد ہیں تو یہ بھی مرتد ہوگا۔

(فوائد) عبارت میں چونکہ جنون مست کا ذکر آ گیا ہے اس لئے اس سلسلہ میں آپ کی بصیرت کے لئے قدر تفصیل زیب قرطاس کی جاتی ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ جنون یا تو مست ہوگا یا غیر مست ہوگا ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں جنون اصلی ہوگا یا طاری ہوگا۔ جنون اصلی یہ ہے کہ بلوغ سے پہلے ہی سے جنون جلا آ رہا ہو پھر اسی حال میں بالغ ہو گیا ہو۔ اور جنون طاری یہ ہے کہ بالغ ہونے کے وقت صحیح العقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہوا، بہر حال امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک جنون کی یہ تمام اقسام تمام عبادات کے وجوب سے مانع ہیں یعنی جنون کی کسی بھی قسم کے ہوتے ہوئے عبادت کا وجوب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ زوال عقل سے اہلیت ادا رفوت ہو جاتی ہے اور بغیر اہلیت کے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے اور جنون مست اصلی ہو یا طاری ہو بالانصاف تمام عبادات کو ساقط کر دیتا ہے اور جنون غیر مست اگر طاری ہے تو علماء احناف میں سے امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے نزدیک عبادات کو ساقط نہیں کرتا ہے چنانچہ ایسے مجنون برائیم کی طرح فوت شدہ عبادات کی قضا واجب ہوگی اور اگر غیر مست جنون اصلی ہے تو بقول محشی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور بقول صاحب نامی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ جنون عبادات کو ساقط کر دے گا حتیٰ کہ اگر ماہ رمضان ختم ہونے سے پہلے ہی یا ایک رات دن پورا ہونے سے پہلے جنون سے آفاقہ ہو گیا تو ان کے نزدیک حالت جنون کے روزے اور نمازوں کی قضا اس پر واجب نہ ہوگی اور امام مہرؒ کے نزدیک غیر مست جنون اصلی بھی جنون طاری کی طرح عبادات کو ساقط نہیں کرے گا لہذا ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں مجنون اصلی پر بھی نماز اور روزوں کی قضا واجب ہوگی۔ جمیل احمد عفی عنہ

وَأَمَّا الصَّغَرُ فَدَانَةٌ فِي أَذِلِّ أَحْوَالِهِ مِثْلُ الْمُجْنُونِ لِأَنَّهُ عَدِيمُ الْعَقْلِ وَالنَّبِيْزِ أَمَّا إِذَا عَقَلَ فَقَدْ أَصَابَ هَرَبًا مِنْ أَهْلِيَّةِ الْأَدَاوِ لَكِنَّ الصَّبَا عُدَّةٌ مَعَ ذَلِكَ فَسَقَطَ بِهِ عَنْهُ مَا يَحْتَمِلُ السُّطُوْلُ عَنِ الْبَالِغِ وَحُبْلَاةُ الْأُمْرَأَةِ يُؤْضَمُ عَنْهُ الْعَهْدُ وَيُصَيِّمُ مِنْهُ وَلَهُ مَا لَا عَهْدَ فِيهِ لِأَنَّ الصَّبَا مِنْ أَسْبَابِ الْمَرْحَمَةِ فَجُعِلَ سَبَبًا لِلْعَفْوِ عَنْ كُلِّ عَقْدَةٍ يَحْتَمِلُ الْعَفْوُ وَلِهَذَا لَا يَحْرُمُ عَنِ الْهَيْزَاتِ بِالْقَتْلِ عَدَمًا وَلَا يُلْزَمُ عَلَيْهِ حِرْمَانُهُ بِالسُّبُوِّ وَالْكَفْرِ لِأَنَّ السُّبُوَّ يَنْتَاقِي أَهْلِيَّةَ الْإِسْرَارِ وَكَذَلِكَ الْكُفْرُ لِأَنَّهُ يَنْتَاقِي أَهْلِيَّةَ الْوَلَايَةِ وَرَأَيْتُ أُمَّ الْحَقِّ رَعْدًا مِنْ سَبَبِهِ وَلَعَدَمِ أَهْلِيَّتِهِ لَا يُعَدُّ حَرَاءً.

ترجمہ اور بہر حال صغر تو وہ ابتدائی احوال میں جنون کے مانند ہے کیونکہ صغیر عديم العقل اور عديم النبیز ہوتا ہے لہذا جب وہ عاقل ہو گیا تو اس نے اہلیت ادا کی ایک نوع کو پایا لیکن اس کے باوجود بچپن ایک عذر ہے لہذا اس عذر کی وجہ سے اس سے وہ تمام چیزیں ساقط ہو جائیں گی جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال کمیتی ہیں حاصل یہ کہ بچہ سے ذمہ داری اٹھالی جائے گی اور بچہ کی طرف سے اور بچہ کے لئے وہ تمام چیزیں صحیح ہوں گی جن میں

ذمہ داری نہ ہو کیونکہ کسی مرحمت کے اسباب میں سے ہے لہذا کسی کو ہر اس ذمہ داری سے عفو کا سبب قرار دیا جائے گا جو عفو کا احتمال رکھتی ہو اور اسی وجہ سے وہ ہمارے نزدیک قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوگا اور اس پر الزام نہیں دیا جائے گا اس کے رقیب اور کفر کی وجہ سے محروم ہونے سے کیونکہ رقیب اہلیت ارث کے منافی ہے اور ایسے ہی کفر کیونکہ کفر اہلیت ولایت کے منافی ہے اور حق کا معدوم ہونا اس کے سبب کے معدوم ہونے کی وجہ سے اور اس کی اہلیت معدوم ہونے کی وجہ سے جواز شمار نہیں کیا جائے گا۔

تشریح

عوارض مساوی میں سے ایک عارض کسی اور بچپنا ہے۔ غامد اجمال میں کچھ چکا ہے کہ کسی اگرچہ پیدائشی طور پر ثابت ہے لیکن مصنف نے اسکو عارض ہونے والے امور میں اس لئے شمار کیا ہے کہ صغر انسان کی حقیقت اور اہلیت میں داخل نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ آدم اور حوا اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے اسلئے اولاد آدم میں بھی جوان ہونا اصل قرار پایا اور صغر عوارض میں سے شمار کیا گیا۔ مصنف کہتے ہیں کہ صغر ابتدائی حالت میں یعنی عاقل ہونے سے پہلے جنون کے مشابہ ہے اس لئے کہ جس طرح جنون میں عقل معدوم ہوتی ہے اور وہ اچھے اور برے کے درمیان امتیاز نہیں کر سکتا ہے اسی طرح صغیر میں بھی عقل معدوم ہوتی ہے اور وہ اچھے اور برے کے درمیان امتیاز نہیں کر سکتا ہے بلکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ صغیر کی حالت جنون سے بھی ناقص تر ہوتی ہے کیونکہ جنون کبھی کبھار اچھے اور برے کے درمیان امتیاز بھی کر لیتا ہے مگر صغیر تا بقائے صغر اس پر قادر نہیں ہوتا۔ دوسرا فرق آگے چل کر خود مصنف ذکر فرمائیں گے۔

پس اگر صغیر عاقل ہو گیا اگرچہ عدم بلوغ کی وجہ سے عقل کے درجہ کمال کو نہیں پہنچا تو بھی اس کے اندر اہلیت ادا کی ایک قسم یعنی اہلیت قاصرہ پیدا ہو جائے گی یعنی وہ اس بات کا اہل ہو جائے گا کہ اس کے حق میں وجوب ادا ثابت ہو جائے مگر چونکہ اس کو عدم بلوغ کی وجہ سے عقل کا درجہ کمال حاصل نہیں ہو سکا اسلئے اہلیت قاصرہ حاصل کرنے کے باوجود صغیر ایک عذر ہوگا اور اس عذر کی وجہ سے صغیر سے وہ تمام امور ساقط ہو جائیں گے جو اعذار کی وجہ سے بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں مثلاً عبادات نماز روزہ وغیرہ اور حدود و کفالت اعذار کی وجہ سے بالغ سے ساقط ہو جاتے ہیں تو عذر صغیر کی وجہ سے صغیر سے بھی ساقط ہو جائیں گے البتہ وہ چیزیں جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں عذر صغیر کی وجہ سے صغیر سے ساقط نہیں ہوں گی مثلاً ایمان کی فرضیت اس سے ساقط نہیں ہوگی چنانچہ عاقل صغیر بھی ایمان لائے گا اس کا وہ ایمان بطور فرض ہی شمار ہوگا اور اس پر وہ تمام احکام مرتب ہوں گے جو دیگر مومنین پر مرتب ہوتے ہیں مثلاً صغیر مومن اور اس کی شرک بیوی کے درمیان تفریق واقع ہونا اور اس کا اپنے مشرک اقارب کی میراث سے محروم ہونا اور اس کے اور اس کے مسلم اقارب کے درمیان میراث کا جاری ہونا۔ صاب صابی کہتے ہیں کہ صغیر کے احکام کے سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ صغیر سے ذمہ داری کو اٹھا دیا گیا ہے یعنی جو احکام معافی کا احتمال رکھتے ہیں صغیر سے ان کی ذمہ داری ساقط کر دی گئی

اور جن احکام میں کوئی ذمہ داری اور ضرر نہ ہو ان کو صغیر اگر خود کریگا تب درست ہونگے اور اگر اس کے لئے ولی کرے گا تب بھی درست ہے مثلاً ہدیہ کا قبول کرنا اس میں صغیر کا کوئی نقصان نہیں بلکہ اس کا نفع ہی نفع ہے تو ہدیہ خود قبول کرے گا تو بھی صحیح ہوگا اور اگر اس کے لئے ولی قبول کرے تو بھی صحیح ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ صغیر اور بچپنا اسباب رحمت میں سے ہے طبعاً بھی اور شرعاً بھی۔ طبعاً تو اس لئے کہ ہر طبیعت سلیمہ بچوں پر شفقت اور رحمت کی طرف مائل ہوتی ہے اور شرعاً اس لئے کہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم بچوں پر بے پناہ شفقت فرماتے تھے بلکہ ”من لم یرحم صغیرنا فلیس منا“ فرما کر بچوں پر شفقت کرنے کو ایمان کی علامت قرار دیا دیدیا ہے پس جب بچپنا سبب رحمت ہے تو بچپن کو ہر اس ذمہ داری سے سقوط اور معافی کا سبب قرار دیا جو بالغ سے اعذار کی وجہ سے ساقط کر دی جاتی ہے جیسے حدود و کفارات اور جملہ عبادات اس کے برخلاف جو چیزیں بالغ سے اعذار کی وجہ سے بھی معافی اور سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں جیسے رویت اور نفقہ اقارب وغیرہ تو وہ صغیر سے بھی ساقط نہیں ہوں گی۔ بہر حال بچپنا چونکہ ہر اس ذمہ داری سے معافی اور سقوط کا سبب ہے جو معافی کا احتمال رکھتی ہو اس لئے ہم نے کہا کہ بچہ نے اپنے مورث کو قتل کر دیا تو وہ میراث سے محروم نہ ہوگا کیونکہ موجب قتل (نقص) عفو سے سقوط کا احتمال رکھتا ہے اور دیگر اعذار کی وجہ سے بھی لہذا عذر صغیر کی وجہ سے بھی موجب قتل ساقط ہو جائے گا اور ایسا ہو جائیگا گویا مورث اپنی موت خود مرا ہے اور اپنی موت مرنے سے صغیر چونکہ میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں بھی محروم نہ ہوگا۔

”ولا یلزم علیہ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب صغیر سبب رحمت ہے اور وہ اپنے مورث کو قتل کرنے کے باوجود اس کی میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے تو رقیب اور کفر کی وجہ سے بھی صغیر کو میراث سے محروم نہ کرنا چاہیے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ اگر صبی مافضل مرتد ہو گیا تو وہ اپنے مسلمان اقارب کا وارث نہ ہوگا اور اگر رقیب ہو گیا تو ذابے آزاد اقارب کا وارث نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رقیب میراث کی اہلیت کے منافی ہے کیونکہ ارث کا تقاضا یہ ہے کہ وارث جس چیز کا وارث ہو اے اس کا مالک ہو جائے حالانکہ رقیب کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا کیونکہ رقیب کی ملک میں جو بھی چیز آتی ہے اس کا مولیٰ اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ الفرض یہ بات ثابت ہو گئی کہ رقیب، اہلیت میراث کے منافی ہے اسی طرح کفر بھی میراث مسلم کے منافی ہے کیونکہ کفر اہلیت ولایت کے منافی ہے یعنی کافر کو مسلمان پر ولایت کا حق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے: ”وَلَنْ یَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْکَافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیْلًا“ اور میراث کا مدار ولایت پر ہے یعنی میراث کا مستحق وہ ہی ہوگا جس کو ولایت کا حق حاصل ہوگا۔ جیسا کہ ذکر یا علیہ السلام کے واقعہ میں مذکور آیت ”فَبِیْ لَیْ مِنْ لَدُنْکَ وَیَسِّرْ فِیْہِ“ سے معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال جب ارث کا مدار ولایت پر ہے اور کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہے تو کافر مسلمان کا وارث بھی نہ ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ سبب حق اور اہلیت حق کے معدوم ہونے کی وجہ سے حق کا معدوم ہونا سزا اور عقوبت شمار نہیں کیا جاتا ہے جیسے

عدم نکاح کی وجہ سے طلاق کا مالک نہ ہونا اور عدم ملک رقبہ کی وجہ سے اعیان کا مالک نہ ہونا سزاوار اور عقوبت شمار نہیں کیا جاتا ہے پس یہاں بھی کافر صبی کے حق میں سبب میراث (ولایت) کے معدوم ہونے کی وجہ سے میراث کا معدوم ہونا اور صبی رقیق کے حق میں اہلیت میراث (حریت) کے معدوم ہونے کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا سزاوار اور عقوبت کے طور پر نہیں ہے کہ یوں کہا جائے کہ مہر جب سبب عفو ہے تو صبی رقیق اور صبی کافر بھی میراث سے محروم نہ ہونا چاہیے اور اس کو حرمان کی یہ سزا نہ ملنی چاہیے جیسا کہ صبی قاضی کو محروم نہیں کیا جاتا ہے۔

وَأَمَّا الْعَتَّةُ بَعْدَ التَّبَوُّغِ فَيَسْتَلِ الْيَتِيمَ مَعَ الْعَقْلِ فِي كُلِّ الْأَحْكَامِ حَتَّى
أَنَّهُ لَا يَنْتُمُ مَصْحَةً الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ لِكَيْلَهُ يَنْتُمُ الْعَهْدَةُ وَأَمَّا
ضَمَانُ مَا يَسْتَفْلِكُ مِنَ الْأَمْوَالِ فَكُلُّهُ بِعَهْدَةٍ لِأَنَّهُ شَرِيعٌ جَبْرًا وَ
كُونُهُ صَبِيًّا مَعْدُودًا أَوْ مَعْتُوهًا لَا يَنْتُمِي فِي عَصَمَةِ الْمُعَلِّ وَتَوْضَعُ
عَنْهُ الْخُطَابُ كَمَا يُوضَعُ عَنِ الصَّبِيِّ وَيُؤْتَى عَلَيْهِ وَلَا يَلِيهِ هُوَ عَلَى غَيْرِهِ
وَأَمَّا يَفْتَرِفُ الْجُنُونُ وَالصِّغَرُ فَإِنَّ هَذَا الْغَائِضَ غَلَبُوهُ فَدُودُ
فَقِيلَ إِذَا أَسْلَمْتَ إِمْرَأَتَهُ غَرَضَ عَلَى أَمِيهِ وَأُمِّهِ إِلَّا سَلَامًا وَلَا
يُؤْخَرُ وَالْيَتِيمَ فَحَدُّهُ فَوَجَبَ تَأْخِيرُهُ وَأَمَّا الصَّبِيُّ الْغَائِلُ وَ
الْمَعْتُوهُ الْغَائِلُ فَلَا يَفْتَرِقَانِ

ترجمہ اور ہر حال عتہ بلوغ کے بعد تو وہ تمام احکام میں عقل کے ساتھ بچپن کے مثل ہے مگر عتہ قول و فعل کی صحت کو نہیں روکے گا لیکن عتہ ذمہ داری کو روکتا ہے اور ان اموال کا ضمان جھکو ہلاک کر دیا جائے تو یہ ذمہ داری نہیں ہے اسلئے کہ ضمان ثانی کے لئے شروع کیا گیا ہے اور اس کا صبی معذور یا معتوہ ہونا عصمت محل کے منافی نہیں ہے اور معتوہ سے خطاب اٹھایا جائے گا جیسا کہ صبی سے اٹھایا جاتا ہے اور اس پر ولایت ہوگی اور وہ اپنے غیر کا ولی نہ ہوگا اور جنون اور مسراں بات میں جدا ہیں کہ عیاض (جنون) غیر معدود ہے پس کہا گیا ہے کہ جب اس کی بیوی اسلام لائی تو اس کے ان باپ پر اسلام پیش کیا جائے گا اور عرض اسلام کو مؤخر نہیں کیا جائے گا اور بچپن معدود ہے تو اس کی تاخیر واجب ہوگی اور ہر حال صبی مائل اور معتوہ مائل تو یہ دونوں الگ الگ نہیں ہیں۔

تشریح عوارض ساوی میں سے تیسرا عارضہ عتہ ہے۔ عتہ کہتے ہیں عقل میں اس طور پر خلل کا واقع ہونا کہ معتوہ کا کلام مختلط ہو جائے کہ کسی تو وہ مائلوں بیسی باتیں کرنے لگے اور کبھی اس کی باتوں سے دیوانگی پکڑنے لگے معتوہ اور غیر میں یہ فرق ہے کہ معتوہ کا کلام کبھی دیوانوں کے مشابہ بھی ہو جاتا ہے لیکن سفید کلام کبھی دیوانوں کے

مثابہ نہیں ہوتا۔ البتہ وہ خفیف العقل ہوتا ہے خفیف العقل ہونے کی وجہ سے کبھی اسکو غصہ کے بعد خفت اٹھانی پڑتی ہے اور کبھی خوشی کے بعد بھی کسی بھی کام کے کرنے سے پہلے اس کے انجام میں غور و فکر نہیں کرتا ہے بہر حال معنویہ اور سفید کے درمیان یہ ہی فرق ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ بلوغ کے بعد غصہ، غفلت کے ساتھ صبا کے مانند ہے یعنی تمام احکام میں معنویہ بالغ کا وہی حکم ہے جو صبی عاقل کا حکم ہے پس جس طرح مجنون عدم عقل میں صبی کے ابتدائی حالت میں مثابہ ہے کہ جس طرح ابتدائی حالت میں صبی میں عقل معدوم ہوتی ہے اسی طرح مجنون بھی عدم عقل ہوتا ہے اسی طرح معنویہ صبی کے مثابہ ہے اس کی آخری حالت میں یعنی جس طرح صبی کے اندر صبا کے آخری زمانے میں عقل تو موجود ہوتی ہے لیکن اس میں قصور ہوتا ہے اسی طرح معنویہ کے اندر عقل تو ہوتی ہے لیکن اس میں غفلت ہوتا ہے۔ الحاصل تمام احکام میں معنویہ کا حکم وہی ہوگا جو صبی عاقل کا حکم ہے حتیٰ کہ غصہ، معنویہ کے قول و فعل کی صحت سے مانع نہ ہوگا۔ جیسا کہ صبا مع العقل صبی عاقل کے قول و فعل کی صحت سے مانع نہیں ہے پس جس طرح صبی عاقل کے تمام اقوال اور افعال (مثلاً اسلام قبول کرنا۔ دوسرے کے مال کی خرید و فروخت، دوسرے کی بیوی کو طلاق دینے اور دوسرے کے غلام کو آزاد کرنے کا وکیل بننا اور یہ قبول کرنا) صحیح ہوتے ہیں اسی طرح معنویہ کے بھی تمام اقوال و افعال صحیح ہونگے لیکن غصہ معنویہ پر عہدہ یعنی ایسی چیز کو لازم کرنے سے مانع ہوگا جس میں معنویہ کا ضرر ہو جیسا کہ صبا مع العقل ایسی چیزوں کو لازم کرنے سے مانع ہوتا ہے چنانچہ معنویہ کا نہ اپنی بیوی کو طلاق دینا صحیح ہوگا نہ اپنے غلام کو آزاد کرنا نہ ولی کی اجازت سے نہ بغیر اجازت کے اور ولی کی اجازت کے بغیر اس کا خرید و فروخت کا معاملہ کرنا بھی درست نہ ہوگا اسی طرح معنویہ اگر وکیل بایع ہو تو اس سے تسلیم بیع کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا ہے اور بیع میں اگر عیب ظاہر ہو گیا تو معنویہ کو اس کے واپس لینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے اور نہ اس سلسلہ میں اسکو مقدمہ لڑنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے کیونکہ ان تمام باتوں میں معنویہ کا نقصان اور ضرر ہے۔

”واما ضمان“ اس سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب معنویہ اور صبی عاقل میں ضرر کی ذمہ داری اٹھانے کی اہلیت نہیں ہے یعنی جن چیزوں میں ضرر ہے وہ چیزیں ان پر لازم نہیں کی جاتی تو ان پر تلف کردہ مال کا ضمان بھی واجب نہ ہونا چاہیے کیونکہ ضمان واجب کرنے میں ایک گورہ ضرر ہے حالانکہ ان پر تلف کردہ مال کا ضمان واجب کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تلف کردہ مال کا ضمان یا بانا ذمہ داری کی بنا پر نہیں ہے جو معنویہ وغیرہ سے منتفی ہے یعنی ضائع کردہ مال کا ضمان ذمہ داری اٹھانے کی اہلیت پر مبنی نہیں ہے بلکہ جس مال معصوم کو ضائع کیا ہے اس کی تلافی کے لئے یہ ضمان مشروع ہوا ہے اور ضائع کرنے والے کا صبی معذور یا معنویہ ہونا عصمت محل کے منافی نہیں ہے یعنی ضائع کرنے والے کے صبی معذور یا معنویہ ہونے کی وجہ سے کسی کے مال کی عصمت ختم نہیں ہو جاتی ہے اور جب مال کی عصمت ختم نہیں ہوئی تو ضائع کرنے والا کوئی بھی ہو تلافی کے لئے اس پر ضمان ضرور واجب ہوگا۔ اس کے برخلاف عبادات اور حقوق الشر کے ان کو ضائع کرنے کی وجہ سے جو ضمان یا الزام عائد ہوتا ہے وہ فعل کی جزاء کے طور پر ہوتا ہے عصمت محل کی بنا پر

نہیں اور جزائے فعل واجب ہونے کی اہلیت کمال عقل پر موقوف ہے پس معتوہ اور صبی مائل میں چونکہ کمال عقل مفقود ہوتا ہے اس لئے ان پر جزائے فعل یعنی حقوق اللہ کا ضمان واجب نہ ہوگا۔

مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ معتوہ سے خطاب اسی طرح اٹھایا گیا جس طرح کہ صبی سے اٹھایا گیا ہے یعنی جس طرح صبی احکام شرع کا مخاطب بننے کا اہل نہیں ہے اسی طرح معتوہ بھی احکام شرع کا مخاطب بننے کا اہل نہیں ہے۔ لہذا جس طرح صبی پر عبادات واجب نہیں ہیں اور اس کے حق میں عقوبات ثابت نہیں ہیں اسی طرح معتوہ پر بھی عبادات واجب نہ ہونگی اور اس کے حق میں عقوبات ثابت نہ ہوں گی۔ علماء متاخرین کا یہ ہی مذہب ہے لیکن قاضی امام ابو زید فرماتے ہیں کہ معتوہ سے عبادات ساقط نہیں ہوتی ہیں کیونکہ اس کے بالغ ہونے کی وجہ سے اس کی طہر خطاب صحیح ہے اور رہائے عقل اور اختلال عقل تو وہ مرض کے درجہ میں ہے برخلاف صبی کے کہ اس سے خطاب ہی مرتفع ہوتا ہے۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح صبی پر اس کے قصور عقل کی وجہ سے دوسرے کی ولایت ثابت ہوتی ہے اسی طرح معتوہ پر قصور عقل کی وجہ سے دوسروں کی ولایت ثابت ہوتی ہے البتہ معتوہ کے لئے دوسروں پر ولایت ثابت نہ ہوگی کیونکہ معتوہ خود اپنے لئے تصرف سے عاجز ہوتا ہے لہذا دوسروں کیسے تصرف کرے گا۔ دراصل ولایت کے سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ ولایت پہلے خود اپنے حق میں ثابت ہوتی ہے پھر دوسرے کی طہر متعدی ہوتی ہے اور معتوہ کو جب خود اپنے اوپر ولایت نہیں ہے تو دوسرے پر اس کی ولایت کیسے ثابت ہوگی۔ ہم نے ذکر کیا ہے کہ جنون صغریٰ ابتدائی حالت کے مشابہ ہے اور عتر صغریٰ آخری حالت کے مشابہ ہے تو اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ آخر جنون اور صغرا اور عتر اور صغریٰ کے درمیان کیا فرق ہے۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے کہا کہ جنون اور صغریٰ کے درمیان فرق یہ ہے کہ جنون غیر محدود ہوتا ہے یعنی اس کے زوال کا کوئی وقت متعین نہیں ہے اور صغریٰ محدود ہوتا ہے یعنی عادت اللہ کے مطابق منع کے نفاذ کا ایک وقت متعین ہے۔ جنون کے غیر محدود اور صغریٰ کے محدود ہونے پر متفرع کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اگر کافر مجنون کی کافر بیوی اسلام لے آئی تو اس کے کافر والدین کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اگر اس کے والدین میں سے کسی ایک نے بھی اسلام قبول کر لیا تو تبعاً مجنون کو بھی مسلمان شمار کیا جائے گا حتیٰ کہ اس کی بیوی اس سے بائز نہ ہوگی اور اگر مجنون کے ماں باپ دونوں نے اسلام لانے سے انکار کر دیا تو مجنون اور اس کی مسلمان بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اسلئے کہ مجنون کے سلسلے میں اسلام پیش کرنے کے متعلق تاخیر سے کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ جنون کی کوئی انتہا نہیں ہے نہ جانے کب زائل ہو اور زائل ہو نہ بھی ہو۔ ایسی صورت میں تاخیر سے خواہ عتوہ اس کی مسلمان بیوی کے حق کا ابطال ہوگا جو کسی طرح بائز نہیں ہے اور اگر کافر صبی کی کافر بیوی مسلمان ہوگئی تو اس کے کافر والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا بلکہ صبی کے مائل ہونے تک انتظار کیا جائے گا کیونکہ اختلاف کے نزدیک صبی مائل کا اسلام صحیح اور معتبر ہے پس مائل ہونے کے بعد خود اس کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اگر اس نے اسلام قبول کر لیا تو الحمد للہ یہ اس کا شوہر اور وہ اس کی بیوی ہے

اور اگر انکار کر دیا تو تفریق کر دی جائے گی مصنف کہتے ہیں کہ صبی عاقل اور معنویہ عاقل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے چنانچہ معنویہ کا فری کا فرہ بیوی اگر مسلمان ہوگئی تو معنویہ پر بلا تاخیر اسلام پیش کیا جائے گا جیسا کہ صبی عاقل کا فری کا فرہ بیوی کے اسلام لانے کی صورت میں صبی عاقل کا فری بلا تاخیر اسلام پیش کیا جاتا ہے پس اگر وہ اسلام لے آیا تو نکاح باقی رہے گا ورنہ تفریق کر دی جائے گی جیسا کہ صبی عاقل کا فری کے اسلام کا انکار کرنے سے اسکے اور اس کی مسلمان بیوی کے درمیان تفریق کر دی جاتی ہے اور وہ اس کی یہ ہے کہ معنویہ کا اسلام صحیح اور معتبر ہے جیسا کہ صبی عاقل کا اسلام صحیح اور معتبر ہے۔ فاضل مصنف نے معنویہ کو عاقل کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے تاکہ معنویہ سے مجنون کی طرف ذہن منتقل نہ ہو کیونکہ کبھی کبھی معنویہ کا مجنون پر بھی الطلاق ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ معنویہ، مجنون محض نہیں ہوتا بلکہ معنویہ میں عقل ہوتی ہے اگرچہ اس کی عقل میں خلل ہوتا ہے۔

وَأَمَّا النِّسْيَانُ فَلَا يَتَنَا فِي الْوَجُوبِ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى لِكِنَّهُ إِذَا كَانَتْ غَايِبًا يُلَازِمُ الطَّاعَةَ مِثْلُ النِّسْيَانِ فِي الصَّوْمِ وَالشَّمِيعَةِ فِي الذَّبْحَةِ جُعِلَ مِنْ أَسْبَابِ الْعُقُوبَاتِ مِنْ جِهَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ اِغْتَرَضَ بِمِثْلِهِ حَقُّوقِ الْعِبَادِ وَ عَلَى هَذَا أَقُولُ أَنَّ سَلَامَ النَّاسِ لَنَا كَانَ غَايِبًا لَمْ يَقْطَعْ الصَّلَاةَ بِمِثْلِهِ الْكَلَامُ لِأَنَّهُ هِيَ أَلِ الْمُصَلِّي مَذْكُورَةٌ لَهُ فَلَا يَغْلِبُ الْكَلَامُ نَاسِيًا.

ترجمہ

بہر حال نسیان تو وہ حق اللہ میں وجوب کے منافی نہیں ہے لیکن جب نسیان ایسا غالب ہو جو طاعت کے ساتھ لازم رہے جیسے روزے میں نسیان اور ذبح میں تسمیہ کا نسیان تو اسکو اسباب عفو میں سے قرار دیا گیا ہے کیونکہ یہ نسیان صاحب حق کی جانب سے عارض ہوا ہے برخلاف حقوق العباد کے اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ ناسی کا سلام جب غالب ہو تو وہ نماز کو قطع نہیں کریگا۔ برخلاف کلام کے کیونکہ نماز کی ہیئت نماز کو یاد دلانے والی ہے پس بھول کر کلام غالب نہیں ہوگا۔

تشریح

عوارض مساوی میں سے جو تھا عارض نسیان ہے۔ نسیان کہتے ہیں بغیر کسی آفت اور بیماری کے بعض قطعی طور پر معلوم شدہ چیزوں سے جاہل اور بے خبر ہو جانا حالانکہ وہ بہت ساری چیزوں کا علم رکھتا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ نسیان کہتے ہیں عقل میں جو صورت حاصل ہے اس کا ملاحظہ نہ ہونا اور بروقت ذہن میں نہ آنا حالانکہ اسکی شان یہ تھی کہ اس کا ملاحظہ ہو عام اس سے کہ ہر وقت اس کے ملاحظہ پر قادر ہو یا کسب جدید کے بعد اور ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ نسیان حقوق اللہ میں دغ و غش وجوب کے منافی ہے

اور نہ وجوب ادا کے لہذا اگر کوئی شخص نماز یا روزہ بھول گیا تو اس کے ذمہ سے نماز روزہ عبادات ماقط نہ ہوں گی بلکہ ان کی قضا واجب ہوگی۔ ہاں اگر نسیان کا غلبہ ہو اور بالعموم طاعت، نسیان سے خالی نہ رہتی ہو تو ایسی صورت میں حقوق اللہ میں نسیان عفو کا سبب ہوگا اور نسیان کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ نسیان صاحبِ حق کی طرف سے پیش آتا ہے بندے کے فعل کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا لہذا خود اس کے حقوق میں نسیان سبب عفو ہوگا اور ناسی پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا چنانچہ روزے کی حالت میں انسان طبعی طور پر کھانے پینے کی طرف مائل ہوتا رہتا ہے جس کے نتیجہ میں بسا اوقات روزہ بھول جاتا ہے اس لئے اس کے حق میں بھول معاف ہوگی اور بھول کر کھاپی لینے سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔ اسی طرح ذبح کے موقع پر عموماً انسان پر ایسی ہیبت اور خوف طاری رہتا ہے جس سے طبیعت بیزار رہتی ہے اور حالت متغیر ہو جاتی ہے اسی بنا پر وہ بسم اللہ کہنے سے غافل ہو جاتا ہے لہذا احناف کے نزدیک ذبح کے موقع پر نسیان معاف ہوگا۔ اس کے برخلاف حقوق العباد ہیں کہ حقوق العباد میں نسیان سبب عفو قرار نہیں دیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی نے کسی انسان کا مال بھول کر تلف کر دیا تو اس تلف کرتے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ تلف کرنے والے کا نسیان صاحب مال کے عمل سے طاری نہیں ہوتا ہے اور صاحب مال کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے کہ تلف کرنے والے کے فعل کو صاحب مال کے حق میں معاف کر دیا جائے۔ مصنف کہتے ہیں کہ نسیان غالب کو چونکہ عذر شمار کیا گیا ہے اور سبب عفو قرار دیا گیا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر قعدہ اولیٰ میں کوئی شخص یہ سمجھ کر کہ یہ قعدہ اخیر ہے بھول کر اکثر سلام پھیر دیتا ہے یعنی اس سلسلہ میں اس پر اکثر نسیان طاری ہوتا رہتا ہے تو یہ سلام اس کی نماز کو قطع نہیں کرے گا کیونکہ قعدہ بھی سلام ہے اور مصل کے لئے کوئی ایسی ہیئت ہے نہیں جو اس کو یاد دلادے کہ یہ قعدہ اولیٰ ہے یا قعدہ اخیر ہے لہذا نسیان بھی روزے کے نسیان کی طرح معاف ہوگا اور اس سلام سے اس کی نماز ختم نہ ہوگی البتہ عیسوی رکعت کے قیام میں تاخیر کی وجہ سے سجدہ ہو ضرور واجب ہوگا۔ ہاں اگر کسی نے نماز کے دوران نسیاناً کلام کیا تو یہ کلام معاف نہ ہوگا بلکہ اس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ مصلیٰ کی ہیئت اس کے لئے مُزکر اور یاد دلانے والی ہے جب بھی کوئی شخص نماز کی طرف دیکھے گا یا نمازی خود اپنی ہیئت پر نظر ڈالے گا تو اس کو یاد آ جائے گا کہ میں نماز میں ہوں اور وہ کلام کرنے سے باز رہے گا اور جب ایسا ہے تو نماز میں نسیاناً کلام کا غلبہ نہ ہوگا اور اس کا وقوع بجزرت نہ ہوگا اور جب نماز میں نسیان کے ساتھ کلام کا غلبہ نہیں ہے تو یہ نسیان معاف بھی نہ ہوگا اور اس کو عذر بھی شمار نہ کیا جائے گا حتیٰ کہ نماز فاسد ہو جائے گی۔

وَأَمَّا الشُّؤْمُ فَجَزْءٌ عَنِ اسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ يُنَافِي الْأَحْتِيَاءَ فَأَوْجَبَ تَأْخِيرُ
الْجَنَاحِ بِلَذَاءٍ وَبَطَلَتْ عِبَارَاتُهُ أَصْلًا فِي الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَالْإِسْلَامِ

وَالرَّدَّةُ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِسَائِهِمْ وَكَلَّا مِنْهُ فِي الصَّلَاةِ حَتَّى وَكَلَّا إِذَا أَقْبَضَهُ
فِي صَلَاتِهِمْ هُوَ الصَّحِيبُ.

ترجمہ

اور ہر حال نیند تو وہ قدرت کے استعمال سے ایسی عاجز ہے جو اختیار کے منافی ہے تو نیند ادا کر کے
خطاب کی تاخیر کو واجب کر بھی اور اس کی عبارات طلاق، عتاق، اسلام اور ردت میں بالکل باطل
ہو جائیں گی اور نماز میں اس کی قرأت اور اس کے کلام کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور اسی طرح جب اس نے اپنی
نماز میں تہنہ لگایا یہ ہی صحیح ہے۔

تشریح

عوامی سادی میں سے پانچواں مارضہ نیند ہے۔ نیند اس طبی سستی اور کسل کو کہتے ہیں جو غیر اختیاری
طور پر انسان کے اندر پیدا ہوتی ہے اور جو اس قاہرہ اور بالظنہ کو ان کی سلامتی کے باوجود عمل
سے روک دیتی ہے فاضل مصنف نے نیند کی تعریف ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نیند قدرت کے استعمال سے ایسے
عجز کا نام ہے جو عجز اختیار کے منافی ہے۔ مصنف کی ذکر کردہ تعریف اس کے اثر اور نتیجہ کے لحاظ سے ہے ورنہ
اس کی اصل تعریف وہ ہی ہے جو غلام نے ذکر کی ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ نیند چونکہ قدرت کے استعمال سے عاجز
ہے اس لئے اس کا حکم یہ ہوگا کہ وہ خطاب جو ادا پر وارد ہوا ہے وہ مؤخر ہو جائے یعنی یہ تاخیر عمل کے سلسلے میں ہوگی
اور اس پر عمل کرنا بیدار ہونے تک مؤخر ہوگا البتہ وجوب اس کے ذمہ سے ماقظ نہ ہوگا کیونکہ اگر وہ وقت کے اندر بیدار ہو گیا
تو اس صورت میں حقیقتہً ادا کا احتمال ہے اور اگر بیدار نہ ہو سکا تو اس کے خلیفہ یعنی قضاء کا احتمال ہے اور دوم اس
کی یہ ہے کہ نیند رات و دن کے لئے متد ہو جائے عادتاً ایسا نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل جب نائم کی اہمیت میں کوئی
خلل نہیں ہے تو اس کے ذمہ سے وجوب ماقظ نہ ہوگا اور نائم کے ذمہ نفس وجوب کا باقی رہنا اس حدیث سے بھی ثابت
ہوتا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”اذا ردت احدکم عن الصلوة اوسہا ثم فرغ ایہا فلیصلہا کان
یصلیہا لو قتها (مالک) جب تم میں سے کوئی شخص نماز سے سو گیا یا نماز کو بھول گیا پھر اس کے لئے نارغ ہو گیا
یعنی بیدار ہوا یا یاد آ گیا تو اس نماز کو اسی طرح پڑھے بطرح اس کو اس کے وقت میں پڑھتا تھا۔ اس حدیث سے
معلوم ہوا کہ سونے کی وجہ سے نماز کا وجوب ماقظ نہیں ہوتا ہے کیونکہ اگر وجوب ماقظ ہو جاتا تو وقت کے بعد
اس کو پڑھنے کا حکم نہ دیا جاتا۔

بینائی الاختیار پر تقریب پیش کرتے ہوئے مصنف نے کہا ہے کہ جب رائے اور تمیز کے فوت ہونے کی
وجہ سے نائم کا اختیار باطل ہو گیا تو اس کی وہ عبارات جو اختیار پر مبنی ہیں وہ بھی باطل ہو جائیں گی چنانچہ نائم نے
اگر اپنی بیوی کو طلاق دی یا اپنا غلام آزاد کیا یا اس نے اسلام قبول کیا یا وہ مرتد ہو گیا تو ان چیزوں میں سے کسی چیز کا حکم
ثابت نہیں ہوگا یعنی نہ طلاق واقع ہوگی نہ غلام آزاد ہوگا نہ اس کا اسلام معتبر ہوگا اور نہ مرتد ہونا صحیح ہوگا۔ اور نائم
کی قرأت اور اس کے کلام کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا چنانچہ اگر مصلی نے اپنی نماز میں بحالت نوم قرأت کی تو اس کی یہ

قرأت صحیح نہ ہوگی اور قرأت صحیح نہ ہونے کی وجہ سے نماز صحیح نہ ہوگی اسی طرح اس کا قبام رکوع اور سجود معتبر نہ ہوگا اسی طرح اگر مصلیٰ نے نوم کی حالت میں کلام کیا تو اس کا یہ کلام معتبر نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ کیونکہ بے اختیار صادر ہونے کی وجہ سے یہ حقیقی کلام نہیں ہے۔ اسی طرح اگر مصلیٰ نے بحالت نوم قہقہہ لگا دیا تو صحیح قول کے مطابق اس کے ساتھ بھی حکم متعلق نہ ہوگا یعنی نہ نماز فاسد ہوگی اور نہ یہ قہقہہ ناقض وضو ہوگا۔ حاکم ابو محمد کفنی کا خیال یہ ہے کہ حالت نوم میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے نماز فاسد ہو جائے گی اور وضو ٹوٹ جائے گا۔ کیونکہ رکوع سجدے والی نماز میں قہقہہ کا حدث اور ناقض وضو ہونا نص (حدیث) سے ثابت ہے اور حدیث میں نوم اور بیداری کا کوئی فرق نہیں ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ احتلام جو نیند کی حالت میں ہوتا ہے وہ بھی موجب غسل ہے اور انزال بشہوة جو بیداری میں ہو وہ بھی موجب غسل ہے۔ عام علماء متأخرین نے اصحاباً ابو محمد ہی کے قول کو اختیار کیا ہے۔

وَالْإِعْمَاءُ مِثْلُ السَّوْمِ فِي قُوَّةِ الْإِخْتِيَارِ وَقُوَّةِ اسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ حَتَّى
مَنْعَ جَمْعَةِ الْغِيَارَاتِ وَهُوَ أَشَدُّ مِنْهُ لِأَنَّ السَّوْمَ فَرْقٌ أَصْلِيَّةٌ وَهَذَا
عَارِضٌ يُنَاقِضُ الْقُوَّةَ أَصْلًا وَلِهَذَا كَانَ حَدَّثَانِي كُلُّ الْأَحْوَالِ وَمَنْعُ
الْبِنَاءِ وَاعْتَبَرْنَا مُتَدَاكَةً فِي حَقِّ الصَّلَاةِ خَاصَّةً

ترجمہ

اور اغما اختیار کے قوت ہونے اور قدرت کے استعمال کے قوت ہونے میں نیند کی طرح ہے حتیٰ کہ اغما صحت عبارات کے لئے مانع ہے اور وہ نوم سے بڑھ کر ہے اسلئے کہ نیند طبی سستی ہے اور اغما ایسا عارض ہے جو قوت کے بالکل منافی ہے اسی وجہ سے اغما تمام احوال میں حدث ہے اور اغما بقاء کے لئے مانع ہے اور اغما کا امتداد خاص کر نماز کے حق میں معتبر ہے۔

تشریح

عوارض سادی میں سے چھٹا عارضہ اغما ہے اور اغما قوی مدد کر اور قوی محرکہ بحرکت ارادی کا ایسے مرض کی وجہ سے معطل ہو جانے کا نام ہے جو مرض دماغ یا قلب کو عارض ہوتا ہے یہ خیال رہے کہ اغما مرض ہے اور جنوں کی طرح زوال عقل کا نام اغما نہیں ہے اسلئے کہ اغما اگر زوال عقل کا نام ہوتا تو وہ انبیاء علیہم السلام کو عارض نہ ہوتا۔ بہر حال اغما (بے ہوشی) نیند کی طرح ہے کہ جس طرح نوم سے اختیار اور قدرت کا استعمال فوت ہو جاتا ہے اسی طرح اغما کی وجہ سے بندے کا اختیار بھی فوت ہو جاتا ہے اور قدرت کا استعمال بھی فوت ہو جاتا ہے یعنی معنی علیہ قدرت کے استعمال سے عاجز ہو جاتا ہے حتیٰ کہ جس طرح نوم صحت عبارات کے لئے مانع ہے اور ظلم کی تمام عبارات باطل ہیں اسی طرح اغما بھی صحت عبارات کے لئے مانع ہے اور غشی میں مبتلا آدمی کی تمام عبارات باطل ہوں گی بلکہ اغما نوم سے بڑھ کر ہے یعنی اختیار فوت ہونے میں بیہوشی نیند سے بڑھی ہوئی ہے اسلئے کہ نیند ایسی طبی اور فطری سستی کا نام ہے جس سے حالت صحت میں بھی کوئی انسان

خالی نہیں ہوتا ہے اور اغما ایسا عارضہ ہے یعنی ایسی غیر طبعی چیز ہے جو قوت کے بالکل سنانی ہے یعنی اغما قوی کو بالکل معطل کر دیتا ہے اور عاقل کو بقائے عقل کے باوجود عقل کے استعمال سے عاجز کر دیتا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ اغما تمام احوال میں ناقض وضو ہے یعنی اغما قیام کی حالت میں طاری ہو یا رکوع اور سجود کی حالت میں ٹیک لگانے کی حالت میں طاری ہو یا کروٹ پر لیٹنے کی حالت میں۔ الغرض جس حالت میں بھی اغما طاری ہوگا ناقض ہوگا۔ بر غلاف نیند کے کہ وہ صرف لیٹنے اور ٹیک لگا کر سونے کی حالت میں ناقض ہوتی ہے دوسری حالتوں میں ناقض نہیں ہوتی۔ اور اغما مانع بناء ہے یعنی اگر اغما کی وجہ سے نماز میں وضو ٹوٹ گیا تو اس پر بنا کر ناجائز نہیں ہے۔ اغما تھوڑا ہو یا زیادہ۔ اس کے بر غلاف اگر نیند کی وجہ سے وضو ٹوٹ گیا تو اس پر بنا کر ناجائز ہے۔ بہر حال اس سے بھی اغما کا نیند سے بڑھا ہوا ہونا معلوم ہوتا ہے۔ مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ اغما کا امتداد ہونا معتبر ہے اگرچہ مستمر نماز کے حق میں معتبر ہے روزے اور زکوٰۃ کے حق میں معتبر نہیں ہے اس کے بر غلاف نوم کہ اس کا امتداد کسی بھی چیز میں معتبر نہیں ہے نہ نماز کے حق میں اور نہ اس کے علاوہ کے حق میں۔ پس اغما اگر ایک دن رات سے زائد مستمر ہو گیا تو نماز کا وجوب اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ شیخین کے نزدیک اوقات کے اعتبار سے زائد ہونا معتبر ہے اور امام محمد کے نزدیک نماز کے اعتبار سے زائد ہونا معتبر ہے مثلاً اگر کوئی شخص زوال سے پہلے بے ہوش ہوا اور اگلے دن زوال کے بعد ہوش آیا تو شیخین کے نزدیک یہ امتداد معتبر ہوگا اور مخفی علیہ سے فوت شدہ پانچوں نمازوں کی قضا ساقط ہو جائے گی اور امام محمد کے نزدیک یہ امتداد اس وقت معتبر ہوگا جب اگلے دن کی عصر کا وقت شروع ہونے کے بعد اس کو ہوش آیا ہو کیونکہ اب ایک دن رات کی نمازوں پر اضافہ ہوا ہے اور چھ نمازیں فوت ہوئی ہیں لہذا ان کی قضا ساقط ہو جائے گی اور پہلی صورت میں امام محمد کے نزدیک قضا ساقط نہ ہوگی۔

روزے کے حق میں اغما کا امتداد اسلئے معتبر نہیں ہے کہ مہینہ بھر اغما کا امتداد بالکل غاذو نادر ہے لہذا روزہ ساقط ہونے میں اس کا اعتبار نہ ہوگا چنانچہ اگر کوئی پورا ماہ بے ہوش رہا تب بھی اس کے ذمہ سے قضا صوم ساقط نہ ہوگی بلکہ اس پر پورے ماہ کی قضا کرنا واجب ہوگا۔ اور اغما کا امتداد جب ایک ماہ تک نادر ہے تو ایک سال تک بدرجہ اولیٰ نادر ہوگا لہذا زکوٰۃ میں بھی اسکے امتداد کا اعتبار نہ ہوگا اور پورا سال بے ہوش رہنے کے باوجود اس کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ الحاصل اغما اگر مستمر ہو تو وہ وجوب قضا صلوٰۃ میں نوم کے ساتھ ملحق ہوگا اور اگر مستمر ہے تو عدم وجوب قضا صلوٰۃ میں جنون اور سفر کے ساتھ لاحق ہوگا۔

وَأَمَّا الرِّبَا فَمَوْعِدٌ حَكِيمٌ شَرَعَ جَزَاءُ فِي الْأَصْلِ لِكَيْلَهُ فِي حَالَةِ الْبَقَا
صَارَ مِنَ الْأُمُورِ الْحَكِيمَةِ بِهِ يَصِيرُ الْمُرُءُ عَرَضَةً لِلْمَلِكِ وَالْأَبْنِ إِلَى

وَهُوَ وَصَفٌ لَا يَتَعَيَّلُ التَّعَزُّيَ فَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ فِي الْمَبَاحِ فِي مَجْمُوعِ السَّبَبِ
إِذَا أَتَرَ أَنْ يَنْصِفَهُ عَبْدٌ مُلَانٍ إِنَّهُ يُجْعَلُ عَبْدًا فِي شَهَادَاتِهِ وَفِي جَبِينِهِ
أَحْكَامُهُ وَكَذَلِكَ الْعَتَقُ الَّذِي هُوَ ضِدُّهُ وَكَانَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ
رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى الْأَعْتَاقُ لَا يَتَجَزَّأُ لِمَا لَمْ يَتَجَزَّأُ الْفِعَالُ وَهُوَ
الْعِتَقُ وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ الْأَعْتَاقُ إِذَا لَهَ لِمَلِكٍ مُتَعَزِّي تَعَلَّى بِسُقُوطِ
كُلِّهِ عَنِ الْمَحَلِّ حُكْمٌ لَا يَتَجَزَّأُ وَهُوَ الْعِتَقُ فَمَّا سَقَطَ بَعْضُهُ فَقَدْ وَجِدَ
فَسَطَرَ الْعِلْمُ فَيَتَوَقَّفُ الْعِتَقُ إِلَى تَكْلِيلِهَا وَصَارَ ذَلِكَ كَقَسْرِ الْأَعْضَاءِ وَالْوُضُوءِ
لَا بَاحَةَ أَذَاءِ الصَّلَاةِ وَكَاعْتِدَادِ الظَّلَاقِ لِلتَّحْرِيمِ

ترجمہ

اور بہر حال رقیق تو وہ ایسا عجز مکی ہے جو دراصل بطور سزا کے مشروع ہوا ہے لیکن رقیق حالت
بقار میں علمی امور میں سے ہو گئی اس کی وجہ سے آدمی ملک اور ذلت کا محل ہو جاتا ہے اور رقیق ایسا وصف
ہے جو تعزیر کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ پس امام محمد نے جامع کبیر میں مہول النسب کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب اس
نے اقرار کیا کہ اس کا نصف فلاں کا غلام ہے تو اس کو اس کی شہادت اور جہاں احکام میں غلام شمار کیا جائیگا اور ایسے ہی وہ
عتق جو اس کی ضد ہے اور امام ابو یوسف اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ عتاق غیر متجزی ہے کیونکہ اس کا اثر یعنی عتق غیر
متجزی ہے اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ عتاق ایسی ملک متجزی کا ازالہ ہے کہ عمل سے پوری ملک کے سقوط کے ساتھ
ملک غیر متجزی یعنی عتق متعلق ہو پس جب ملک کا کچھ حصہ ساقط ہو گیا تو علت کا نصف حصہ باقی رہا پس عتق اس کی تکمیل تک مؤثر
رہے گا۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے ادائے مسلاۃ کی اباحت کے لئے اعضائے وضو کا غسل۔ اور جیسے طلاق کے اصداد
تحریم کے لئے۔

تشریح

عوارض مساوی میں سے ساتواں عارضہ رقیق (غلامی) ہے۔ لغت میں رقیق ضعف کو کہتے ہیں۔
جنانچہ ضعیف اور کمزور بناوٹ کے کبرے کے لئے ثوب رقیق کہا جاتا ہے اور اسی سے رقیق القلب
ضعف قلب کے معنی میں آتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں عجز مکی کا نام رقیق ہے یعنی غلام بمسک شرع عاجز اور
مجبور ہے حتیٰ کہ وہ ان احکام پر قیاد نہیں ہوتا جن پر آزاد قادر ہوتا ہے مثلاً شہادت، ولایت، قضاء اور
مالکیت مال۔ مصنف کہتے ہیں کہ رقیق ابتداً اور اصل وضع میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے جس کو کفر کی سزا کے طور پر
مشروع کیا گیا ہے یعنی کفار نے اللہ کی عبادت اور عہدیت سے انحراف کیا اور اس کو اپنے لئے باعث عار سمجھا تو اللہ
تعالیٰ نے اس کی پاداش میں ان کو اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا غلام بنا دیا۔ رقیق چونکہ اصداد اور اپنی اصل وضع
میں کفر کی سزا ہے اسلئے رقیق ابتداءً مسلمان پر ثابت نہیں ہو سکتی ہے یعنی ابتداءً کسی مسلمان کو غلام نہیں بنایا جا
سکتا ہے لیکن رقیق انتہاء اور بقاۃ حق العبد ہے اور ایک علمی امر ہے یعنی حالت بقار میں سزا اور عقوبت

کے معنی کی رعایت کے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح یہ بھی ایک شرعی حکم کے طور پر ثابت ہے حتیٰ کہ غلام اگر مسلمان بھی ہو گیا تب بھی وہ غلام ہی رہے گا مسلمان ہونے کی وجہ سے آزاد نہ ہوگا جیسا کہ خراج ابتداء میں بطریق عقوبت ثابت ہوتا ہے حتیٰ کہ ابتداء کسی مسلمان پر خراج واجب نہیں کیا جاسکتا ہے لیکن حالت بقاؤں میں دوسرے احکام کی طرح یہ بھی ایک شرعی حکم کے طور پر ثابت ہے حتیٰ کہ اگر کسی مسلمان نے خراجی زمین خریدی تو اس مسلمان پر بھی خراج لازم آئے گا۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ رقیّت کی وجہ سے انسان تمکک اور تصرف کا مکمل بن جاتا ہے یعنی انسان جب رقیق ہوتا ہے تو وہ لوگوں کا ملوک بھی بنتا ہے اور اس میں لوگ خرید و فروخت اور استخدام کا تصرف بھی کرتے ہیں۔ فاضل مصنف نے کہا کہ رقیّت ایسا وصف ہے جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے یعنی ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ کسی غلام کا ایک حصہ مرقوق ہو اور ایک حصہ مرقوق نہ ہو بلکہ پورا مرقوق ہوگا یا پورا غیر مرقوق ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ رقیّت کفر کا اثر ہے اور کفر غیر متجزی ہے لہذا اس کا اثر یعنی رقیق ہونا بھی غیر متجزی ہوگا۔ نیز رقیّت انشکاک کا حق تجزی نہیں ہوتا ہے۔ لہذا کسی بندے کے ایک حصہ کو غلام اور ایک کو آزاد کہنا صحیح نہ ہوگا۔ ہاں وہ ملک جو رقیّت کے لئے لازم ہے اور رقیّت پر مرتب ہوتی ہے وہ چونکہ بندے کا حق ہے اس لئے اس میں تجزی ہو سکتی ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنا غلام دو آدمیوں کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ بیع بالاجماع جائز ہے اور یہ دونوں آدمی اس غلام کے آدھے آدھے کے مالک ہوں گے۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کا آدھا فروخت کیا تو دوسرا نصف بالاجماع اس کی ملک میں باقی رہے گا۔ یہ بھی خیال رہے کہ ملکیت رقیّت سے عام ہے کیونکہ ملکیت انسان کے علاوہ دوسری چیزوں میں بھی ثابت ہوتی ہے لیکن رقیق اور غلام ہونا انسان کے ساتھ خاص ہے۔

مصنف حسامی نے علماء احناف کے نزدیک رقیّت کے غیر متجزی ہونے پر استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت امام محمد نے جامع کبیر میں تحریر کیا ہے کہ اگر کسی بھول النسب آدمی نے یہ اقرار کیا کہ میرا نصف حصہ غلام آدمی کا غلام ہے تو اس کے اقرار کی وجہ سے اس کو شہادت اور دیگر احکام میں پورا غلام شمار کیا جائے گا۔ یعنی جو حال رقیق کامل کی شہادت کا ہوگا وہی حال اس کی شہادت کا ہوگا۔ اور حدود، میراث، حج اور زکوٰۃ میں جو حکم کامل رقیق کا ہوگا وہی حکم اس کا ہوگا۔ حاصل یہ کہ اس کو اس کے اقرار کی وجہ سے آدھا غلام اور آدھا آزاد شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ پورے کا پورا غلام شمار کیا جائے گا البتہ مغفلہ کے لئے ملک اس کے آدھے میں ثابت ہوگی اور باقی آدھے میں ثابت نہ ہوگی کیونکہ ملک بالاتفاق متجزی ہو سکتی ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح رقیّت غیر متجزی ہے اسی طرح عقیق جو اس کی ضد ہے وہ بھی غیر متجزی ہے کیونکہ عقیقہ ہے ایسی ملکی قوت کا جس کی وجہ سے انسان مالکیت، شہادت اور ولایت کا اہل ہو جاتا ہے اور اس طرح کی قوت انسان کے بعض حصہ میں ثابت ہو اور بعض حصہ میں ثابت نہ ہو ایسا نہیں ہو سکتا ہے اور جب ایسا نہیں ہو سکتا ہے تو عقیقہ بھی متجزی نہ ہوگا۔ حضرات صاحبین رحمہ نے فرمایا ہے کہ اعتاق (آزاد کرنا) بھی متجزی نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنا نصف

غلام آزاد کیا تو وہ پورا آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "من اعتق ثقیفا لنی عبده متق کمر"۔ اگر کسی نے اپنے غلام کا ایک حصہ آزاد کیا تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ مصنفِ حسامی نے اعتاق کے غیر متجزی ہونے پر استدلال کرتے ہوئے کہا کہ عتق اعتاق کا اثر اور اعتاق کے لئے لازم ہے اور چونکہ مؤثر بغیر اثر کے اور ملزم بغیر لازم کے نہیں پایا جاتا ہے اسلئے اعتاق بغیر عتق کے متحقق نہ ہوگا چنانچہ کہا جاتا ہے "اعتقہ لعتق"۔ میں نے اس کو آزاد کیا سو وہ آزاد ہو گیا جیسا کہ "کسرتہ ناکسرتہ" کہا جاتا ہے بہر حال اعتاق بغیر عتق کے مقصور نہیں ہوگا۔ اور عتق متجزی نہیں ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے لہذا اعتاق بھی متجزی نہیں ہوگا کیونکہ اگر اعتاق متجزی ہو کر پایا جائے اور عتق بالکل نہ پایا جائے تو ملزم کا بغیر لازم کے اور مؤثر کا بغیر اثر کے پایا جانا لازم آئے گا اور اگر اعتاق متجزی عتق کے ساتھ موجود ہو تو عتق متجزی ہوگا یا غیر متجزی اگر اول ہے تو یہ بالاتفاق باطل ہے کیونکہ عتق رقت زائل کرنے کا نام ہے اور رقت متجزی نہیں ہوتی ہے لہذا عتق بھی متجزی نہ ہوگا اور اگر عتق غیر متجزی ہے تو اثر کا بغیر مؤثر کے متحقق ہونا لازم آئے گا کیوں کہ اس صورت میں اثر یعنی عتق تو پورے غلام میں ثابت ہوگا اور مؤثر یعنی اعتاق کو چونکہ متجزی فرض کیا گیا ہے اس لئے اعتاق ایک حصہ میں ثابت نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اثر یعنی عتق بغیر مؤثر کے یعنی بغیر اعتاق کے پایا گیا حالانکہ یہ منہج ہے۔ الحاصل اعتاق کو متجزی قرار دینا مذکورہ امور متفقہ کو مستلزم ہے اور جب اعتاق کے متجزی ہونے کا قول، امور متفقہ کو مستلزم ہے تو اعتاق کا متجزی ہونا منہج ہوگا اور اس کا غیر متجزی ہونا ثابت ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اعتاق تجزی کو قبول کرتا ہے اگرچہ عتق متجزی نہیں ہوتا ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق رقت ماقط کرنے یا آزادی ثابت کرنے کا نام نہیں ہے کہ صامین کی پیش کردہ خرابیاں لازم آئیں بلکہ اعتاق نام ہے ملک زائل کرنے کا اسلئے کہ آزاد کرنے والا منہج اپنے حق میں تصرف کا مجاز ہے اور اس کا حق صرف غلام کی ملکیت میں ہے جو قابل تجزی ہے غلامی یا آزادی چونکہ صرف انشراح حق ہے اسلئے یہ اس میں تصرف کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ اسی اصل اعتاق، ملک زائل کرنے کا نام ہے یہ دوسری بات ہے کہ ازالہ ملک کے نتیجہ میں رقت زائل ہو جاتی ہے اور زوال رقت کے توسط سے بالآخر عتق ثابت ہو جاتا ہے اور ملک قبوٹ اور زوال دونوں طرح متجزی ہے چنانچہ اگر کسی نے آدھا غلام فروخت کیا تو اس کی آدھی ملک زائل ہو جائے گی اور اگر آدھا غلام خرید کیا تو اس کے لئے آدھی ملک ثابت ہو جائے گی۔ بہر حال اعتاق ملک متجزی کے زائل کرنے کا نام ہے مگر حکم غیر متجزی یعنی عتق غلام سے پوری ملک کے ماقط ہونے اور زائل ہونے کے ساتھ متعلق ہوگا یعنی ملک اگرچہ متجزی ہے لیکن عتق جو غیر متجزی ہے اس وقت ثابت ہوگا جب غلام سے پوری ملک زائل ہو جائے گی پس اگر کسی نے نصف غلام آزاد کیا یعنی اپنی نصف ملک کو زائل کیا تو اس میں عتق ثابت نہ ہوگا کیونکہ عتق کی علت پوری ملک کو زائل کرنا ہے جیسا کہ ابھی گزرا ہے اور یہاں چونکہ ابھی تک نصف ملک زائل ہوئی ہے اسلئے نصف علت موجود ہوگی اور نصف علت سے چونکہ معلول متحقق نہیں ہوتا ہے اسلئے نصف ملک زائل کرنے سے عتق متحقق نہ ہوگا بلکہ عتق تکمیل علت پر موقوف رہے گا جوں ہی علت مکمل ہوگی یعنی پوری ملک زائل ہوگی ورنہ ہی معلول متحقق ہو جائے گا یعنی عتق ثابت ہو جائے گا۔

مصنف کہتے ہیں کہ ملک جو متجزی ہے اس کے ازالہ کا اس عتق کے ثبوت کے لئے جو غیر متجزی ہے علت ہونا ایسا ہے جیسا کہ اعضائے وضو کا دھونا ادا ہے صلوٰۃ کی اباحت کے لئے علت ہے کہ اعضائے وضو کا دھونا تو متجزی ہے لیکن ادا ہے صلوٰۃ کی اباحت غیر متجزی ہے یعنی اگر کسی نے اپنے ہاتھ دھوئے یا چہرہ دھویا تو اس سے حدث زائل ہو جائیگا اور طہارت ثابت ہو جائے گی البتہ کامل طہارت ثابت نہ ہوگی اور رہا اباحت صلوٰۃ کا معاملہ تو وہ تمام اعضا کے دھوئے بغیر یعنی بغیر طہارت کاملہ کے ثابت نہ ہوگی ملاحظہ فرمائیے یہاں علت یعنی اعضا و وضو کا دھونا متجزی ہے اور اس سے متعلق حکم یعنی اباحت صلوٰۃ غیر متجزی ہے۔ اور یہی حرمت غلیظہ کی علت تین طلاقیں ہیں لیکن تین طلاقیں متجزی ہیں اور اس سے متعلق حکم یعنی حرمت غلیظہ غیر متجزی ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دیں تو طلاق ثابت ہو جائیگی لیکن بغیر کمال عدہ یعنی تین کے بغیر حرمت غلیظہ ثابت نہ ہوگی۔ پس اسی طرح ہمارے زیر بحث مسئلہ میں ازالہ ملک جو علت ہے وہ تو متجزی ہے مگر اس کے ساتھ جو حکم متعلق ہے یعنی عتق وہ غیر متجزی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق کا اثر ازالہ ملک ہے اور ازالہ ملک متجزی ہے لہذا اعتاق بھی متجزی ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک اعتاق کا اثر عتق اور رقیبت زائل کرنا ہے اور عتق اور رقیبت کا زائل ہونا غیر متجزی ہے لہذا اعتاق بھی غیر متجزی ہوگا۔

وَهَذَا الرَّقُّ بِنَافِي مَا بَلَكَتِ الْمَالِ بَقِيَّةَ الْمَسْلُوكِيَّةِ مَا لَا حَتَّى لَا يَبْلُكَ
الْعَبْدُ وَالْمُكَاتَّبُ الشَّرِيَّ وَلَا تُجْعَلُ مِنْهُمَا حُجَّةٌ إِلَّا سَلَامُهُ لِعَدَمِ أَصْلِ
الْعُدَاوَةِ وَهِيَ الْمَنَافِيَةُ الْبَدَنِيَّةُ لِذَلِكَ لَمْ يَلْزَمْنَا اسْتِثْنَاءَ عَلَيْهِ مِنَ
الْعُقُوبَةِ الْبَدَنِيَّةِ

ترجمہ اور یہ رقیبت مال ہونے کی حیثیت سے مالکیت مال کے منافی ہے ملکیت کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے حتیٰ کہ غلام اور مکاتب (جماع کے لئے) باندی رکھنے کے مالک نہ ہوں گے اور اصل قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں کی طرف سے فیضِ راجح صحیح نہ ہوگا اور قدرت مانع بدنہ ہیں کیونکہ منافع مولیٰ کے لئے ہیں مگر بدنی عبادات میں 'جن کا استثناء کر دیا گیا۔

تشریح جب مصنف رحمہ رقیبت کی تعریف کر چکے اور اعتاق کے متجزی اور غیر متجزی ہونے میں مشابہت اخذ کا اختلاف بیان کر چکے تو اب رقیبت کے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ رقیبت ہونا ان کے حيث المال مالکیت مال کے منافی ہے یعنی غلام کسی مال کا مالک نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ وہ مال ہونے کی حیثیت سے نہ کہ انسان ہونے کی حیثیت سے خود اپنے مولیٰ کا مال اور مملوک ہے اور وصف ملکیت وصف مالکیت کی ضد ہے اس لئے کہ مالک ہونا قدرت کی علامت ہے اور مملوک ہونا عجز اور بے اختیار ہونے کی علامت ہے بہر حال مالکیت اور

ملوکیت جب خدین ہیں تو ایک آدمی کے اندر ایک ہی جہت سے دونوں وصف کیے جمع ہو سکتے ہیں یعنی ایک آدمی مالک ہونے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو اور ملوک ہونے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو یہ کیسے ہو سکتا ہے ہاں دو جہتوں سے مذکورہ دونوں وصف جمع ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک آدمی میں مال ہونے کی حیثیت سے ملکیت ثابت ہو اور آدمی ہونے کے لحاظ سے مالکیت ثابت ہو۔

الحاصل غلام کسی مال کا مالک نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ غلام اور مکاتب بجا معیت کے لئے باندی رکھنے میں بھی مالک نہ ہونگے اگرچہ مولیٰ اجازت ہی کیوں نہ دیدے مصنف نے خاص طور سے مکاتب کا ذکر کیا ہے اگرچہ مدبر بھی اس کا مالک نہیں ہوتا ہے وہ اس کی یہ ہے کہ مکاتب چونکہ بڑا آزاد ہوتا ہے اسلئے اپنی کسب کردہ چیزوں کا وہ بھی زیادہ حقدار ہوتا ہے پس اس حقیقت کی وجہ سے یہ وہم ہو سکتا تھا کہ شاید مکاتب کے لئے بجا معیت کی واسطے باندی رکھنے کی اجازت ہو۔ مصنف حامی نے اس وہم کو دور کرنے کیلئے خاص طور پر مکاتب کا ذکر فرمایا۔ اور غلام اور مکاتب کی طرف سے اسلام کا فریضہ رنج بھی صحیح نہ ہوگا یعنی اگر ان دونوں نے حج کر بھی لیا تو وہ نفل واقع ہوگا اگرچہ مولیٰ کی اجازت سے ہو کیونکہ وجوب حج کے شرائط میں سے قدرت اور استطاعت ہے اور رقیق کے لئے بالکل قدرت نہیں ہوتی اسلئے کہ قدرت نام ہے منافع بدنیہ کا اور غلام کے منافع بدنیہ سارے کے سارے اس کے مولیٰ کے لئے ہوتے ہیں پس جب غلام کے اندر قدرت مفقود ہے تو اس پر حج بھی فرض نہ ہوگا مگر اس کے باوجود اگر اس نے حج ادا کیا تو وہ نفل ہی حج ہوگا نہ کہ حج فرض۔ البتہ غلام پر بغیر کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے وہ اگر حج کرنے کے بعد مالدار ہو گیا تو اس کا یہ ہی پہلا حج فرض شمار ہوگا کیونکہ مال کا مالک ہونا ادائے حج کی اصل شرط نہیں ہے اس کا شرط ہونا تو محض ادار کی سہولت کے لئے ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ غلام کے منافع بدنیہ کا مالک بلاشبہ اس کا مولیٰ ہوتا ہے لیکن وہ منافع بدنیہ جن کی ضرورت عبادات بدنیہ نماز روزے میں پڑتی ہے وہ مستثنیٰ ہیں یعنی ان کا مالک بالاجماع مولیٰ نہیں ہوتا ہے بلکہ ان کا مالک خود غلام ہوتا ہے اور ان کے حق میں غلام غلام نہیں ہوتا بلکہ آزاد ہوتا ہے لہذا غلام جب فرض نماز یا فرض روزے ادا کرے گا تو یہ فرض ہی واقع ہوگا نفل شمار نہ ہوگا۔

وَالرِّقُّ لَا يَتَنَاَفَى مَالِكِيَّةَ غَيْرِ النَّسْلِ وَهُوَ الْتَكَاثُ وَالْدَّمُ وَالْحَيَوَةُ وَيَتَنَاَفَى
كُنَانُ الْحَمَالِ فِي أَهْلِيَّةِ الْكِرَامَاتِ الْمُؤَصَّوْعَةِ لِلْبَشَرِ فِي الدُّنْيَا مِثْلُ الذَّمَّةِ
وَالْوَلَايَةِ وَالْحِلِّ حَقٌّ أَنَّ ذِمَّتَهُ ضَعُفَتْ بِرِقَبِهِ فَلَمْ تَحْتَمِلِ الدَّيْنَ بَيْنَ يَدَيْهَا وَضُمَّتْ
إِلَيْهَا مَالِيَّةُ الرِّقَّةِ وَالْكَسْبُ وَكَذَلِكَ الْحِلُّ يَنْتَضِعُ بِالرِّقِّ حَتَّى أَنَّهُ يَنْكُرُ
الْعَبْدُ أَمْرًا سَيِّئًا وَتُكَلِّفُ الْأَمَّةُ شَيْنَيْنِ وَتُضْمُّ الْعِدَّةُ وَالْقَسَمُ وَالْحَدُّ
تَنْقُصَتْ قِيَمَةُ نَفْسِهِ لِأَنَّهُ أَهْلٌ لِلتَّخَرُّفِ فِي الْمَالِ وَلَا يَمْتَنِعَانِ الْبَيْدَ عَلَيْهِ
دُونِ مِلْكِهِمْ فَوَجِبَ نَقْصَانُ بَدَلِ دَمِهِ عَنِ الدِّيَّةِ لِنَقْصَانِ فِي أَحَدٍ ضَرْبٍ

النَّارِ لِكَيْتَ كَمَا تَنْصَفُ الدَّيَّةُ بِالْأُتُوْثَةِ يَعْذِرُ أَحَدُهُمَا وَهَذَا إِعْذَانَا
أَنَّ الْمَاذُوْنَ يَنْصَرِفُ لِنَفْسِهِ وَيَجِبُ لَهُ الْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ لِلتَّصَرُّفِ وَهُوَ الْيَدُ
وَالْمَوْتُ يَحْكُمُهُ فَيَمَاهُو مِنَ السُّرَادِ وَهُوَ الْمَلِكُ الْمَشْرُوعُ لِلتَّوَصُّلِ إِلَى الْيَدِ
وَلِهَذَا أَجْعَلْنَا الْعَبْدَ فِي حُكْمِ الْمَلِكِ وَفِي حُكْمِ بَقَاءِ الْأَذْنِ كَالْوَكِيلِ فِي مَسَائِلِ
مَوْضِعِ الْمَوْتِ وَفِي عَامَّةِ مَسَائِلِ الْمَاذُوْنَ

ترجمہ

اور رقیق غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے اور غیر مال نکاح، دم اور حیات ہے اور رقیق
کمال مال کے منافی ہے ان کرامتوں کی اہلیت میں جن کو دنیا میں بشر کے لئے وضع کیا گیا ہے جیسے
ذمہ، ولایت اور علت حتیٰ کہ رقیق کا ذمہ اس کی رقیق کی وجہ سے ضعیف ہے لہذا اس کا ذمہ بذات خود دین کا ماحصل
نہ ہوگا اور اس ذمہ کی طرف مالیت رقبہ اور کسب کو لا دیا جائے گا اور ایسے ہی علت رقیق کی وجہ سے آدمی ہو جاتی
ہے حتیٰ کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کریگا اور باندی کو دو طلاقیں دی جائیں گی اور عدت، باری اور عد آدمی ہو جائے
گی اور اس کے نفس کی قیمت گھٹ جائے گی اسلئے کہ رقیق مال میں تصرف کا اور مال پر قبضہ کے استحقاق کا اہل ہے (لیکن)
مال کے مالک ہونے کا اہل نہیں ہے پس اس کے خون کے بدل کا آزاد کی دیت سے کم ہونا ثابت ہوگا کیونکہ مالکیت کی دو
قسموں میں سے ایک میں نقصان ہے جیسا کہ انوث کی وجہ سے دیت آدمی کر دی جاتی ہے ان دونوں میں سے ایک کے
نہ ہونے کی وجہ سے اد یہ ہمارے نزدیک ہے اسلئے کہ ماذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور اس کے لئے تصرف یعنی قبضہ
کے واسطے حکم اصلی ثابت ہوتا ہے اور مولیٰ اس کا نائب ہے اس چیز کے حکم میں جو زوائد میں سے ہے اور وہ ملک ہے جو
قبضہ تک رسائی کے لئے مشروع ہے اسی وجہ سے ہم نے غلام کو ملک کے حکم میں قرار دیا اور بقائے اذن کے حکم میں وکیل
کی طرح مولیٰ کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں۔

تشریح

مصنف نے رقیق کا دوسرا حکم بیان کرتے ہوئے کہا کہ رقیق مال کے علاوہ دوسری چیزوں کی مالکیت
کے منافی نہیں ہے یعنی رقیق مال کے علاوہ دوسری چیزوں کا مالک ہو سکتا ہے کیونکہ رقیق من حیث المالیت
اگرچہ ملوک ہو تب بھی لیکن من حیث الادبیت غیر ملوک ہوتا ہے پس غیر مال چونکہ آدمیت کے خصائص میں سے ہے اسلئے
رقیق اپنے آدمی ہونے کی وجہ سے ان تمام چیزوں کا مالک ہوگا جو چیزیں غیر مال کے قبیل سے ہیں مثلاً نکاح غیر مال
ہے بہذا رقیق نکاح کا مالک ہوگا اسلئے کہ رقیق بھی نکاح کا مستحق ہوتا ہے اور رقیق نکاح کا محتاج اسلئے
ہے کہ جائز طریقے پر شہوت فرج کا پورا کرنا فرض ہے اور رقیق اگرچہ مزدورت کے وقت اکلاً دلبس مولیٰ کے مال سے نفع
اٹھانے کا مالک ہے لیکن ضرورت کے وقت دینا اس کی باندی سے نفع اٹھانے کا مالک نہیں ہے اور نہ ہی وہ دینی
کرنے کے لئے باندی رکھنے کا مالک ہے پس جب وہ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے نہ تو باندی رکھ سکتا ہے اور
نہ ہی مولیٰ کی باندی سے اس ضرورت کو پورا کر سکتا ہے تو اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے سوائے نکاح کے اور کوئی

صورت باقی نہیں رہی پس جب اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے نکاح کے علاوہ اور کوئی صورت باقی نہ رہی اور اس ضرورت کا پورا کرنا بھی ضروری ہے تو اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے رقیق نکاح کا مالک ہوگا۔ اس اتنی بات ضروری ہے کہ رقیق کے نکاح کا نفاذ مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوگا اسلئے کہ نکاح، مہر کو مستلزم ہے اور رقیق کے پاس اگر اپنے رقبہ کے علاوہ دوسرا مال نہ ہو تو مہر کا وجوب اس کے رقبہ کے ساتھ متعلق ہوگا یعنی اس کو بیع کر اسکی بیوی کا مہر ادا کیا جائے گا مالاخر رقیق کی مالیت اور اس کا رقبہ مولیٰ کا حق ہے لہذا اگر مولیٰ کی اجازت کے بغیر بصورت نکاح مہر واجب کر دیا گیا تو اس میں مولیٰ کا ضرر ہوگا پس نکاح کی وجہ سے مہر واجب کرنے میں چونکہ مولیٰ کا ضرر ہے اسلئے اس نکاح کا نفاذ مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ رقیق کے نکاح کا نفاذ مولیٰ کی اجازت پر صرف اسلئے موقوف ہے کہ رقیق کا نکاح مولیٰ کے لئے باعث ضرر ہے چنانچہ اگر یہ ضرر باقی نہ رہے تو رقیق کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا مثلاً رقیق نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کیا پھر مولیٰ نے اسکو آزاد کر کے اس کی مالیت سے اپنا حق ساقط کر دیا تو وہ سابقہ نکاح جو مولیٰ کی اجازت کے بغیر صادر ہوا ہے نافذ ہو جائے گا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب رقیق نکاح کا مالک ہے تو مولیٰ رقیق کو نکاح پر مجبور کرنے کا مالک نہ ہونا چاہیے بلکہ رقیق کو اختیار ہونا چاہیے جی چاہے نکاح کرے اور جی چاہے نکاح نہ کرے حالانکہ فقہاء کہتے ہیں کہ مولیٰ رقیق کو نکاح کرنے پر مجبور کر سکتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ مولیٰ رقیق کو نکاح کرنے پر مجبور کرنے کا مالک اسلئے ہے تاکہ اس کی ملک اس زنا سے محفوظ ہو جائے جو سبب نقصان ہے یعنی زنا کی وجہ سے رقیق کی مالیت کم ہو جاتی ہے اور یہ سراسر مولیٰ کا نقصان ہے لہذا اس نقصان سے بچنے کے لئے مولیٰ رقیق کو نکاح کرنے پر مجبور کرنے کا مجاز ہوگا۔ دم اور حیات بھی غیر مال کے قبیل سے ہیں لہذا رقیق ان دونوں کا بھی مالک ہوگا اور ان دونوں کا مالک بنانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ رقیق بحیثیت انسان زندہ رہنے کا حق رکھتا ہے اور زندگی ان دونوں کے بغیر ممکن نہیں لہذا رقیق دونوں کا مالک ہوگا یہ ہی وجہ ہے کہ مولیٰ ان دونوں کو تلف کرنے کا مالک و مجاز نہیں ہے اور رقیق اگر کسی قتل عمد کا اقرار کر لے جو موجب قصاص ہے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہوگا کیونکہ اس سلسلہ میں رقیق، آزاد کے مشابہ ہے پس جس طرح قتل عمد کے سلسلے میں آزاد کا اقرار صحیح ہے اسی طرح رقیق کا اقرار بھی صحیح ہوگا۔

دینا فی کمال الحال سے مصنف فرماتے ہیں کہ رقیق ان کرامتوں کی اہلیت کے سلسلے میں جو آدمی کے لئے دینا میں موضوع ہیں کمال شرف اور کمال مرتبہ کے منافی ہے یعنی رقیق ان کالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جسکو شرف و اعزاز کی اہلیت میں دخل ہے جو شرف دنیا میں انسانوں کے لئے موضوع ہے۔ مراد یہ ہے کہ آزاد آدمی کو اس دنیا میں کامل درجہ کا شرف و اعزاز حاصل ہوتا ہے مگر رقیق آدمی کو اس کی رقیقیت کی وجہ سے اس کے مقابلہ میں ناقص اور ضعیف درجہ کا شرف و اعزاز حاصل ہوتا ہے۔ مصنف نے فی الدنیا کی قید لگا کر اخروی شرف و کرامت سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ اخروی شرف میں آزاد و رقیق دونوں برابر ہیں کیونکہ اخروی شرف کی اہلیت کا مدار تقویٰ پر ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے "ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم" اور رہا دینیوی کمال شرف تو رقیق اس سے محروم ہوتا ہے مثلاً ذمہ ولایت اور علت۔ ذمہ تو اس لئے شرف و کرامت ہے کہ انسان ذمہ کی وجہ سے اس بات کا بھی اہل ہوتا ہے کہ وہ دوسروں پر

واجب کرے اور اس کا بھی اہل ہوتا ہے کہ اس پر واجب کیا جائے اور انسان ذمہ کی وجہ سے حیوانات سے ممتاز ہو جاتا ہے۔ اور خطاب کا اہل ہو جاتا ہے۔ پس ذمہ کی وجہ سے حیوانات سے ممتاز ہونا اور خطاب کا اہل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ ذمہ ایک کرامت اور شرف کی چیز ہے۔ ولایت کے کرامت اور اعزاز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ولایت کہتے ہیں دوسرے پر قول نافذ کرنا خواہ وہ دوسرا چاہے یا نہ چاہے اور یہ بات آدمی کے صاحب غلبہ اور صاحب سلطنت ہونے کی علامت ہے اور غلبہ اور سلطنت کرامت و شرف ہے لہذا ولایت بھی باب کرامت سے ہوگی اور حلیت نسا (عورتوں کا ملال ہونا) اسلئے کرامت ہے کہ آزاد عورتوں کو اپنا افراش بنانا اور شہوت پوری کرنے کے طریقوں میں اس طرح توسع کرنا کہ اس کو گناہ اور ملامت لاحق نہ ہو بلاشبہ کرامت و اعزاز ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مشرف و کرامت دوسری مخلوق کے مقابلہ میں چونکہ زیادہ ہے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے نو عورتوں تک حلت کو زیادہ کر دیا گیا۔ حتیٰ ان دستہ سے مصنف اس بات پر تفریح پیش فرما رہے ہیں کہ رقیق مذکورہ کمالات کے منافی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ رقیق چونکہ کمالات حاصل ہونے کے منافی ہے اسلئے رقیق کا ذمہ اس کی رقیق کی وجہ سے ضعیف ہوگا کیونکہ رقیق ہونے کی وجہ سے وہ مال ہے اور مال کے لئے کوئی ذمہ نہیں ہوتا لہذا رقیق کے لئے بالکل ذمہ نہ ہونا چاہیئے نہ کالی نہ ناقص مگر چونکہ وہ مکلف انسان بھی ہے اس لئے اس کے واسطے کامل ذمہ ضرور ہونا چاہیئے پس ہم اس کے ان ہونے کی وجہ سے اصل ذمہ کے وجود کے قائل ہو گئے اور رقیق ہونے کی وجہ سے اس کے ضعف کے قائل ہو گئے یعنی رقیق کے لئے نفس ذمہ تو ثابت ہوگا لیکن وہ ذمہ ناقص ہوگا پس نقصان ذمہ کا نتیجہ ہوگا کہ رقیق بذات خود دین کا متحمل نہ ہوگا یعنی رقیق اگر مجبور ہو ماذون نہ ہو تو اس سے فی الحال دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ آزاد ہونے کے بعد اس سے دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اور نفس ذمہ کے ثابت ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر اس کے ذمہ کے ساتھ اس کے رقبہ کی مالیت کو ملا دیا گیا یا کسب کو ملا دیا گیا تو اس کا ذمہ دین کا متحمل ہو جائے گا یعنی فی الحال اس سے دین کا مطالبہ کیا جائے گا اور رقبہ کی مالیت اور کسب کو ملانے کا مطلب یہ ہے کہ مولے اس کو تصرف کی اجازت دیدے پس اب اگر یہ عبد ماذون کسی کا مال ہلاک کر دے گا تو کما کر ضمان ادا کرے گا اور اگر یہ ممکن نہ ہوا تو اس کو اس دین میں فروخت کر دیا جائے گا۔ الحاصل مولیٰ نے جب رقیق کو تصرف کی اجازت دیدی تو گویا اس کے ذمہ کے ساتھ مالیت رقبہ اور کسب کو ملا دیا گیا اور جب ان کو ملا دیا گیا تو رقیق کا ذمہ دین کا متحمل ہوگا اور اس سے فی الحال دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔

”وکلک المل“ سے مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح رقیق کی وجہ سے رقیق کا ذمہ ناقص اور ضعیف ہو جاتا ہے اسی طرح رقیق کی وجہ سے وہ حلت ناقص اور آدمی ہو جاتی ہے جس پر ملک نکاح جی ہے یعنی جس طرح رقیق ذمہ کو ناقص کر دیتی ہے اسی طرح حلیت نسا کو ناقص اور آدھا کر دے گی چنانچہ آزاد آدمی اگر چار عورتوں سے بیک وقت نکاح کا مجاز ہے تو رقیق اپنی رقیق کی وجہ سے بیک وقت صرف دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے کا مجاز ہوگا۔ اور آزاد عورت کو اگر تین طلاقیں دی جا سکتی ہیں تو باندی کی صرف دو طلاقیں ہوں گی اس کا خود پر آزاد ہو یا غلام ہو، حرہ اور آمٹ

کے درمیان فرق کرنے کیلئے مناسب تو یہ تھا کہ باندی کی ایک اور نصف طلاق ہو کیونکہ عین کا آدھا یہ ہی ہے لیکن طلاق چونکہ مجزی نہیں ہوتی اسلئے اس نصف کو مکمل کر دیا گیا اور یہ کہہ یا گیا کہ باندی کی علت دو طلاقیں سے فوت ہو جائے گی اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے، "طلاق الامرہ تطليقتان وعدتها ميفشان" (ترمذی) عدت میں چونکہ ملک نکاح کی تعلیم ہے اسلئے علت بھی نعمت ہوگی اور رقیق نعمتوں کی تعصیف میں مؤثر ہے لہذا باندی کی عدت آزاد عورت کی عدت کے مقابلہ میں نصف ہوگی مگر حیض جس کے ذریعے عدت گزاری جاتی ہے وہ چونکہ مجزی کو قبول نہیں کرتا ہے اسلئے احتیاطاً دوسرا حیض پورا کرنا بھی ضروری ہوگا اور باندی کی عدت بجائے ڈیڑھ حیض کے دو حیض ہوگی۔

اور قسم (دباری) علت پر مبنی ہے یعنی عورتیں حلال ہوں گی تو باری لگانے کی ضرورت پیش آئے گی درہ نہیں اور جب قسم علت پر مبنی ہے تو قسم بھی ایک نعمت ہوگی اور رقیق کی وجہ سے نعمتوں میں چونکہ تعصیف ہو جاتی ہے اسلئے باندی کی قسم، حرہ کی قسم کے بہ نسبت آدمی ہوگی پھر شوہر حرہ کے پاس اگر دو دن قیام کرے گا تو باندی کے پاس ایک دن قیام کرے گا۔ اور حد، اللہ کی نافرمانی کی وجہ سے ایک عقوبت ہے یعنی باوجودیکہ اللہ نے اپنے اس بندے کو نعمتوں سے نوازا ہے لیکن اس نے اس کی نافرمانی کی ہے مثلاً زنا کیا یا شراب پی پس آزاد جس کے حق میں اللہ کی نعمتیں کامل ہیں نافرمانی کرنے پر اس کی سزا بھی کامل ہوگی اور رقیق جس کے حق میں اللہ کی نعمتیں کم ہیں نافرمانی کرنے پر اس کی سزا بھی آزاد کی بہ نسبت کم یعنی آدمی ہوگی۔ مثلاً زنا کے ارتکاب پر اگر آزاد کو ایک سو کوڑے مارے جائیں گے تو غلام کو پچاس مارے جائیں گے۔

اور رقیق کی وجہ سے رقیق کی جان کی قیمت بھی آزاد سے کم ہوگی چنانچہ اگر کسی نے غلام کو خطار قتل کر دیا تو قاتل کے مائدہ پر دس ہزار درہم سے کم درہم واجب ہوں گے اگرچہ غلام کی قیمت دس ہزار سے زائد ہی کیوں نہ ہو یعنی اگر مقتول غلام کی قیمت دس ہزار درہم سے کم ہے تو قیمت واجب ہوگی اور اگر دس ہزار یا اس سے زائد قیمت ہے تو دس درہم کم دس ہزار درہم واجب ہوں گے۔ کیونکہ آزاد کی دیت دس ہزار درہم ہیں اور غلام کی جان کی قیمت آزاد کی جان کی قیمت سے کم ہے تو اس کو آزاد کے مرتبہ سے گھٹانے کے لئے اس کی دیت میں دس ہزار درہم میں سے کچھ نہ کچھ کم کرنا ضروری ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مالکیت کی دو قسمیں ہیں (۱) مال کی مالکیت، یہ مالکیت آزاد کو تو بدرجہ کمال حاصل ہوتی ہے لیکن غلام کو نقصان کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اسلئے کہ آزاد تو مال کے رقبہ یعنی عین مال کا بھی مالک ہوتا ہے اور اس مال میں تصرف اور اس پر قبضہ کا بھی مالک ہوتا ہے لیکن غلام تصرف اور قبضہ کا مالک تو ہوتا ہے مگر رقبہ اور عین مال کا مالک نہیں ہوتا پس اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ غلام کی یہ مالکیت ناقص ہے اور آزاد کی یہ مالکیت کامل ہے۔ (۲) غیر مال یعنی ملک متحرک کی مالکیت جیسے نکاح کا مالک ہونا۔ ملک متحرک کی مالکیت ذکدوت (مذکور ہونے) سے ثابت ہوتی ہے، انوث سے ثابت نہیں ہوتی چنانچہ کوئی عورت کسی عورت کے ملک متحرک کی مالک نہیں ہو سکتی ہے اسلئے اصل آزاد مرد کو تو دونوں قسم کی مالکیت علیٰ وجه الکمال حاصل ہوتی ہے اور عورت صرف قسم اول کی مالکیت کی اہل ہے۔ قسم

ثانی کی مالکیت کی اہل نہیں ہے اور رفیق اگرچہ مالکیت کی دونوں قسموں کا اہل ہے لیکن قسم اول کا ثبوت اس کے لئے علی وجہ انقصان ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں عورت چونکہ مذکورہ دو قسموں میں سے دوسری قسم کی بالکل اہل نہیں ہے نہ علی وجہ الکمال اور نہ علی وجہ انقصان۔ اس لئے عورت کی جان کی قیمت یعنی اس کی دیت آزاد مرد کی دیت سے آدھی ہوگی اور غلام چونکہ مالکیت کی دونوں قسموں کا اہل ہے لیکن قسم اول کی مالکیت ناقص ہے اس لئے اس کی جان کا بدلہ یعنی اس کی دیت کو آزاد کی دیت سے کچھ نہ کچھ کم کرنا ضروری ہوگا۔ اسی کو مصنف نے یوں کہا کہ غلام کی جان کی قیمت کم ہوگی کیونکہ غلام مال میں تصرف کا بھی اہل ہے اور اس پر قبضہ کے استحقاق کا بھی اہل ہے لیکن اس کے عین کے مالک ہونے کا اہل نہیں ہے لہذا اس کی جان کے بدلہ (دیت) کو آزاد کی دیت سے کم کرنا واجب ہوگا کیونکہ اس کی مالکیت کی دونوں قسموں میں سے ایک قسم میں نقصان ہے جیسا کہ مؤنت ہونے کی وجہ سے دیت آدھی ہو جاتی ہے کیونکہ مؤنت کے حق میں ان دونوں قسموں میں سے ایک قسم بالکل معدوم ہے۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ غلام بھی مالکیت کی دوسری قسم کا اہل نہیں ہے جیسا کہ عورت اہل نہیں ہے کیونکہ غلام کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ نکاح کی مالکیت غلام کے لئے علی وجہ الکمال ثابت ہے حتیٰ کہ اس میں مولیٰ بالکل شریک نہیں بلکہ نکاح کے سلسلہ میں غلام آزاد کے مثل ہے اور ہر غلام کے نکاح کا مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہونا تو وہ اس لئے نہیں کہ غلام کی یہ مالکیت ناقص یا مفقود ہے بلکہ اس لئے ہے کہ غلام کے نکاح کی وجہ سے مہر کا وجوب غلام کے قبضہ کے ساتھ متعلق ہوگا چنانچہ مہر ادا کرنے کے لئے غلام کو بیچا بھی جاسکتا ہے اور غلام کا قبضہ مولے کا حق ہے لہذا غلام کا نکاح کرنا مالی اعتبار سے مولیٰ کو ضرر میں مبتلا کرنا ہوگا پس مولے کے اس ضرر کو دور کرنے کے لئے غلام کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر موقوف کھا گیا۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ غلام کا مال کے اندر تصرف کا اہل ہونا اور اس پر قبضہ کے حقدار ہونے کا اہل ہونا یہ ہمارا مذہب ہے۔ اس لئے کہ عبد اذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور تصرف کا جو حکم اصل ہے یعنی ان چیزوں پر قبضہ جو تصرف کے نتیجہ میں کمائے گا اسی کے لئے ثابت ہوتا ہے اور قبضہ کا ثابت ہونا تصرف کا مقصود اصلی اور حکم اصلی اس لئے ہے کہ ان ان اپنی بقا کے سبب یعنی مال سے نفع اٹھانے کا محتاج ہے اور مال سے نفع اٹھانا اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ وہ مال اس کے قبضہ میں ہو بہر حال عبد اذون اپنے لئے بطریق اصالت تصرف کرتا ہے نہ کہ بطریق نیابت اور تصرف کا مقصود اصلی یعنی قبضہ اسی کے لئے ثابت ہوتا ہے اور غلام کا اپنے لئے تصرف کرنا اور اس کے لئے قبضہ کا ثابت ہونا اس بات کی بین دلیل ہے کہ غلام تصرف کا بھی اہل ہے اور قبضہ کے حقدار ہونے کا بھی اہل ہے۔ اور ہر ملک عین یعنی عین مال کا مالک ہونا تو یہ ملک بدکیطرف نسبت کرتے ہوئے زوائد میں سے ہے کیونکہ ضرورت انسانی تصرف اور قبضہ سے پوری ہو جاتی ہے ملک عین کو ضرورت پورا کرنے میں کوئی دخل نہیں ہے یعنی اگر انسان عین مال کا مالک نہ ہو لیکن وہ مال اس کے قبضہ میں ہو اور وہ اس میں تصرف کا مجاز ہو تو وہ اپنی ضروریات باسانی پوری کر لے گا اور اگر انسان مال کا مالک ہو مگر وہ مال اس کے قبضہ میں نہ ہو تو انسان اپنی کوئی ضرورت پوری نہیں کر سکتا ہے بہر حال جب ضرورت انسانی تصرف اور قبضہ سے پوری ہو جاتی ہے اور عین مال کے مالک ہو جانے کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے تو عین مال کا مالک ہونا

ملک ید (قبضہ) کی طرف نسبت کرتے ہوئے زوائد میں سے ہوگا البتہ ملک میں اور ملک رقبہ کو ملک ید تک رسائی کا ذریعہ بنا کر شروع کیا گیا ہے اور اس ملک میں مولیٰ عبد اذون کا قائم مقام اور نائب ہوتا ہے لہذا جب عبد اذون تصرف کرے گا تو ملک مولیٰ کے لئے ثابت ہوگی کیونکہ اصل تو یہی ہے کہ ملک مباشر اور متصرف کے لئے ثابت ہو مگر چونکہ غلام جو مباشر ہے ملک کا اہل نہیں ہوتا اسلئے ملک اس کے واسطے ثابت نہ ہوگی بلکہ مولیٰ کو اس کا قائم مقام بنا کر ملک اس کے لئے ثابت کر دی جائے گی۔

”ولہذا جعلنا سے مصنف فرماتے ہیں کہ ملک چونکہ غلام کے لئے ثابت نہیں ہوتی بلکہ غیبت ملک میں مولیٰ اس کا قائم مقام ہوتا ہے اسلئے ہم نے غلام کو حکم ملک میں نہ کہ حکم تصرف میں اور بقائے اذن کے حکم میں وکیل کی طرح قرار دیا یعنی غلام ملک بد اور ملک تصرف میں تو اصل اور مستقل ہوگا لیکن ملک عین اور بقائے اذن کے حکم میں وکیل کی طرح غیر مستقل ہوگا چنانچہ اگر غلام اذون نے کوئی چیز خریدی تو اس چیز کا مالک مولیٰ ہوگا جیسا کہ وکیل بالشرار اگر کوئی چیز خریدتا ہے تو اس کا مالک وکیل نہیں ہوتا بلکہ مؤکل ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو ملک عین کے سلسلے میں غلام وکیل کے مانند ہوا۔ اور مولیٰ تصرف کی اجازت کے بعد اگر غلام کی مرضی کے بغیر اس کو تصرف سے روکنا چاہے تو روک سکتا ہے جیسا کہ مؤکل وکیل کی رضا کے بغیر وکیل کو معزول کر سکتا ہے پس اس سے ثابت ہوا کہ عبد اذون بقائے اذن کے حکم میں وکیل کے مرتبہ میں ہے یعنی بطرح مؤکل وکیل کو جب تک تصرف کی اجازت دلیگا اجازت باقی رہے گی اور جب ختم کر دے گا تو ختم ہو جائے گی اسی طرح مولیٰ جب تک غلام کیلئے تصرف کی اجازت باقی رکھے گا اجازت باقی رہے گی اور جب ختم کر دلیگا ختم ہو جائے گی۔

مصنف کی عبارت میں فی مسائل مرض المولیٰ کا تعلق فی حکم الملک کے ساتھ ہے اور فی عامۃ مسائل الماذون کا تعلق فی حکم بقاء الاذن کے ساتھ ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہم عبد اذون کو ملک کے حکم میں مولیٰ کے مرض الموت کے مسائل میں اور بقائے اذن کے حکم میں اذون کے عام مسائل میں وکیل کا درجہ دیتے ہیں قسم اول کی مثال یعنی اس کی مثال کہ عبد اذون مولیٰ کے مرض الموت کے مسائل میں ملک کے حکم میں وکیل کے مانند ہے یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی پھر مولیٰ مرض الموت میں مبتلا ہو گیا اور اس غلام اذون نے غبن فاحش یا غبن سیر کے ساتھ خرید و فروخت کی پھر مولیٰ مر گیا تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ مولیٰ کے ذمہ کسی کا دین ہے یا نہیں اگر اس کے ذمہ دین ہے تو چونکہ اس غلام اور دیگر چیزوں کے ساتھ غرار اور قرض خواہوں کا حق متعلق ہو چکا تھا اسلئے اس غلام اذون کا تصرف بالکل صحیح نہ ہوگا اور اگر اس کے ذمہ دین نہیں ہے تو حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مولیٰ کے تہائی مال میں اس کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ یہ غلام وکیل کے درجہ میں ہے اور مؤکل اگر مرض الموت میں کسی کو خرید و فروخت کا وکیل بنا کر مرنے لگا تو وکیل کا وہ تصرف جو اس نے مؤکل کے مرض الموت میں کیا ہے مؤکل کے صرف تہائی مال میں نافذ ہوتا پس اسی طرح عبد اذون کا وہ تصرف جو اس نے مولیٰ کے مرض الموت میں کیا ہے مولیٰ کے صرف تہائی مال میں نافذ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مرض الموت میں مرض الموت کی وجہ سے مرنے والے کے مال کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔

لہذا اس صورت میں تبرع اور احسان کا جو بھی تصرف ہوگا وہ وصیت کے درجہ میں ہوگا اور غبن ناحش یا غبن بسیر کے ساتھ جو تصرف کیلئے وہ بھی دوسروں پر احسان ہی ہے لہذا یہ بھی وصیت کے درجہ میں ہوگا اور وصیت کا نفاذ تہائی مال میں ہوتا ہے لہذا اس غلام ماذون کا تصرف بھی صرف تہائی مال میں نافذ ہوگا جیسا کہ اگر مولیٰ مرض الموت میں خود تصرف کرتا تو وہ تہائی مال میں نافذ ہوتا۔ غبن بسیر کے ساتھ خرید و فروخت کے ذریعہ دوسروں پر احسان کرنے میں تو صاحبین بھی وہ ہی کہتے ہیں جو امام صاحب نے فرمایا ہے لیکن اگر غلام ماذون نے غبن ناحش کے ساتھ خرید و فروخت کے ذریعے مولیٰ کا مال لیا یا اور دوسروں پر احسان کیا تو صاحبین کے نزدیک یہ تصرف باطل ہوگا۔ اور دوسری قسم کی مثال یعنی اس کی مثال کہ بقائے اذن کے حکم میں غلام ماذون، ماذون کے اکثر مسائل میں وکیل کے مرتبہ میں ہے، یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی۔ پھر مولیٰ ہمیشہ کے لئے مجبور ہو گیا یا مرتد ہو کر قتل ہو گیا یا دار الحرب میں جا کر رہنے لگا تو ان صورتوں میں یہ غلام ماذون، مجبور ہو جائے گا جیسا کہ وکیل ان صورتوں میں معزول ہو جاتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اس مسئلہ میں غلام بقائے اذن کی حالت میں وکیل کے مانند ہو گیا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ عبد ماذون نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی پھر مولیٰ نے ماذون اول کو مجبور کر دیا تو ماذون ثانی مجبور نہ ہوگا جیسے کسی نے وکیل بناتے ہوئے کہا کہ تو اپنی رائے سے عمل کر پھر اس وکیل نے دوسرے کو وکیل کیا پھر مولیٰ نے وکیل اول کو معزول کر دیا تو وکیل ثانی معزول نہ ہوگا۔ ہاں اگر مولیٰ مر گیا تو دونوں ماذون غلام مجبور ہو جائیں گے جیسا کہ مولیٰ کے مرنے کی صورت میں دونوں وکیل معزول ہو جاتے ہیں۔ دیکھئے بقائے اذن کے سلسلہ میں اس مسئلہ میں غلام ماذون وکیل کے مانند ہے۔

وَالرِّقُّ لَا يُؤَقِّرُ فِي عِصْمَةِ الذَّمِّ وَإِنَّمَا يُؤَقِّرُ فِي قِيَمَتِهِ وَإِنَّمَا الْعِصْمَةُ بِالْإِيمَانِ
وَالذَّارِ وَالْعَبْدُ بَيْنَهُ مِثْلُ الْحُرِّ وَبِذَلِكَ يُقْتُلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا وَ
أَوْحَبَ الرِّقِّ نَقَصَاتُ فِي الْجِهَادِ حَتَّى لَا يَجِبَ عَلَيْهِ لَاقَاتِ اسْتِطَاعَتِهِ
فِي الْحَجِّ وَالْجِهَادِ غَيْرُ مُسْتَنْتَازَةٍ عَلَى الْمَوْلَى وَلِهَذَا لَمْ يَسْتَوْجِبِ التَّمَرُّدُ الْكَامِلَ
مِنَ الْعُقُوبَةِ

ترجمہ

اور رقیق خون کی عصمت میں مؤثر نہیں ہے البتہ اس کی قیمت میں مؤثر ہے اور عصمت ایمان اور دارالاسلام سے (حاصل) ہوتی ہے اور غلام اس میں آزاد کے مثل ہے اسی وجہ سے آزاد کو غلام کے عوض قصاصاً قتل کر دیا جائے گا اور رقیق جہاد میں نقصان پیدا کرے گی حتیٰ کہ غلام پر جہاد واجب نہ ہوگا اسلئے کہ اس کی استطاعت کا حج اور جہاد میں مولیٰ پر استثناء نہیں کیا گیا ہے اور اتفاقاً وجہ سے غلام قیمت کے کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا۔

تشریح

اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب رقیّت غلام کی جان کی قیمت کو آزاد کی جان کی قیمت سے کم کرنے میں مؤثر ہے حتیٰ کہ غلام کی دیت آزاد کی دیت سے دس درم کم ہوتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ غلام اور آزاد کے درمیان مساوات نہیں ہے اور جب ان دونوں کے درمیان مساوات نہیں ہے تو پھر آزاد کو غلام کی وجہ سے قصاص میں قتل کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ قصاص تو خبری دیت ہے مساوات کی حالانکہ آپ حضرات احناف کے نزدیک آزاد کو غلام کی وجہ سے قصاص میں قتل کرنا درست ہے اگرچہ امام شافعی رحمہ اللہ اس کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ تو یہ کہتے ہیں کہ آزاد من کل و ب نفس ہے اور غلام من و ب نفس ہے اور من و ب مال ہے اور جب ایسا ہے تو آزاد و غلام کے درمیان مساوات نہیں پائی گئی اور جب مساوات نہیں پائی گئی تو قصاص جو مساوات پر مبنی ہے غلام کی وجہ سے آزاد پر وہ بھی واجب نہ ہوگا لیکن مصنف حسامی نے احناف کی طرف سے جواب دیے ہوئے فرمایا ہے کہ رقیّت خون کی عصمت میں مؤثر نہیں ہے یعنی خون کی عصمت زائل کرنے میں رقیّت کا کوئی اثر نہیں ہے بلکہ غلام اور رقیق کا خون بھی ایسا ہی معصوم ہے جیسا کہ آزاد کا خون معصوم ہے کیونکہ جس عصمت سے تعرض کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے وہ عصمت ایمان کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے یعنی مومن کا قاتل ہی گرفتار کا مستحق ہوتا ہے جس کے نتیجے میں قاتل پر کفارہ واجب ہوتا ہے اور جس عصمت سے تعرض کرنے پر ضمان یعنی دیت یا قصاص واجب ہوتا ہے وہ دارالاسلام میں رہنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے یعنی ضمان واجب کرنے والی عصمت مسلمانوں کے وطن میں ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے جس کے نتیجے میں قاتل پر دیت یا قصاص واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو دارالاسلام میں قتل کر دے تو اس کے قاتل پر دیت یا قصاص بھی واجب ہوگا اور کفارہ بھی واجب ہوگا کیونکہ اس مقتول میں دونوں طرح کی عصمتیں موجود ہیں موجب گناہ بھی اور موجب ضمان بھی پس موجب گناہ عصمت کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا اور موجب ضمان عصمت کی وجہ سے دیت یا قصاص واجب ہوگا۔ اور اگر کوئی شخص دارالحرب میں اسلام قبول کر کے وہیں رہ جائے اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہ کرے تو اس کے قاتل پر صرف کفارہ واجب ہوگا دیت یا قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ اس مقتول میں صرف وہ عصمت موجود ہے جو موجب گناہ ہے یعنی ایمان اور جو عصمت موجب ضمان ہے یعنی دارالاسلام میں رہنا وہ موجود نہیں ہے اور غلام ان دونوں طرح کی عصمتوں میں آزاد کے مانند ہے ایمان میں آزاد کے مشابہ ہونا تو بالکل ظاہر ہے کیونکہ آزاد اور غلام کے ایمان میں کوئی فرق نہیں ہے لہذا ایمان کی وجہ سے جس طرح آزاد کو موجب گناہ عصمت حاصل ہوتی ہے اسی طرح غلام کو بھی حاصل ہوگی اور دارالاسلام میں رہنے کی وجہ سے جو عصمت (موجب ضمان) حاصل ہوتی ہے اس میں آزاد کے مانند اس لئے ہے کہ غلام اپنے مولیٰ کے تابع ہوتا ہے پس جب مولیٰ کو دارالاسلام میں موجب ضمان عصمت حاصل ہے یعنی مولیٰ دارالاسلام میں محفوظ و معصوم ہے تو اس کے تابع ہو کر غلام کو بھی یہ عصمت حاصل ہوگی اور وہ بھی معصوم و محفوظ شمار ہوگا اور جب ایسا ہے کہ غلام دونوں عصمتوں میں آزاد کے مانند ہے تو اس اعتبار سے آزاد و غلام کے درمیان مساوات پائی گئی اور جب ان دونوں کے درمیان مساوات موجود ہے تو بہی برقصاص یعنی مساوات

کے پائے جانے کی وجہ سے غلام کی وجہ سے آزاد کو بطریق قصاص قتل کر دیا جائے گا اور اس میں کسی طرح کی کوئی قیامت نہ ہوگی اور رہا وہ شرف و اعزاز جو آزاد میں پایا جاتا ہے اور غلام میں نہیں پایا جاتا تو وہ آزاد کی ایک زائد تفصیل ہے جس کے ساتھ قصاص کا کوئی تعلق نہیں ہے اور ان دونوں عصمتوں میں چونکہ عورت بھی مرد کے مانند ہے اسلئے عورت و مرد میں بھی قصاص جاری ہوگا۔ اگرچہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے جیسا کہ اسکی وجہ گذشتہ سطروں میں گزر چکی ہے۔ ہاں غلام کی قیمت میں رقیبت مؤثر ہوتی ہے یعنی رقیبت کی وجہ سے غلام کی جان کی قیمت آزاد کی جان کی قیمت سے کم ہوتی ہے لہذا اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر غلام کی قیمت آزاد کی دیت (دس ہزار درہم) سے زائد یا برابر ہوگی تو غلام کی دیت میں سے دس درہم کم کر دئے جائیں گے یعنی غلام کی دیت میں دس درہم کم دیں ہزار درہم واجب ہونگے اور یہ اس لئے کیا گیا تاکہ آزاد کے رتبہ سے غلام کا رتبہ گھٹا ہو رہے۔

مصنف مسامی فرماتے ہیں کہ رقیبت جہاد اور حج کی اہلیت میں نقصان پیدا کرتی ہے لہذا غلام پر نہ حج فرض ہوگا اور نہ جہاد کیونکہ غلام کا بدن اور اس کے منافع مولیٰ کے ملوک ہیں اور مولیٰ کا مال میں لیکن من حیث الادمیت وہ مولیٰ کا ملوک نہیں ہے پس ادمیت کی وجہ سے بعض منافع بدنیہ میں شریعت نے غلام کی رعایت کی حتیٰ کہ مولیٰ کی ملک سے ان منافع کا استثناء کر دیا جیسے نماز، روزہ کہ یہ دونوں غلام پر فرض ہیں ان کے ادا کرنے میں مولیٰ کی اجازت دینا نہیں ہے اور بعض منافع میں شریعت نے مولیٰ کی رعایت کی ہے حتیٰ کہ مولیٰ کی ملک سے ان کا استثناء نہیں کیا گیا جیسے حج اور جہاد کہ یہ دونوں غلام پر فرض نہیں ہیں حتیٰ کہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر نہ حج کرنا درست ہوگا اور نہ جہاد کرنا درست ہوگا البتہ اگر مولیٰ اجازت دیدے تو پھر غلام حج اور جہاد کا فریضہ ادا کر سکتا ہے ہاں اگر کفار مسلمانوں پر جانک حملہ کر دیں یا امیر المومنین بلا استثناء عام مسلمانوں کو جہاد میں شرکت کا حکم کر دے تو اس صورت میں جہاد میں شرکت کے لئے مولیٰ کی اجازت ضروری نہ ہوگی۔ بہر حال رقیبت چونکہ اہلیت جہاد میں نقصان پیدا کرتی ہے اسلئے غلام مال غنیمت میں کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا خواہ وہ مولیٰ کی اجازت سے جہاد کرے خواہ بغیر اجازت کے کیونکہ جہاد غنیمت کا مستحق کرامت کی وجہ سے ہوتا ہے اور کرامت میں غلام کا حال آزاد سے کمتر ہے لہذا غلام کو غنیمت میں سے سہم اور حصہ نہیں دیا جائے گا۔ البتہ عطیہ کے طور پر اسکو تھوڑا بہت دیا جاسکتا ہے جس کو رمضان سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ خبر کے موقع پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غلاموں کو عطیہ کے طور پر دیا ہے لیکن سہم کے طور پر نہیں دیا ہے۔ ابواللہم کے غلام عسکر مروی ہے کہ میں خیبر میں شریک جہاد ہوا اور میں غلام تھا پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے سہم مقرر نہیں کیا (بیرکیر و مبسوط) اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ غلام کیلئے مال غنیمت میں سہم اور حصہ نہیں ہوتا ہے البتہ اسکو عطیہ کے طور پر تھوڑا بہت دیدینا چاہئے

وَاللَّكَّاتِ الْوَلَايَاتُ كُلُّهَا بِالْوَقْدِ لَا تَهْ عَجْزُ حَكْمِهِ وَلَا شَأْنُهُ أَمَانُ الْبَسَادِ
لَا الْكَانَ بِاللَّذِ ذِي يَمْشِي عَنْ أَكْثَرِ الْوَلَايَاتِ مِنْ كَيْلِ أَتْهُ صَارَتْ لِيَكَا

فِي الْغَنِيْمَةِ فَلَزِمَهُ تَعَدُّهُ اِلَى غَيْرِهِ مِثْلُ شَهَادَتِهِ بِهَلَالِ مَضَاتِ

ترجمہ

اور رقیّت کی وجہ سے تمام ولایتیں منقطع ہو جائیں گی۔ اسلئے کہ رقیّت بحرِ مکی ہے اور ماذون کا امان صحیح ہے کیونکہ امان مولیٰ کی اجازت کی وجہ سے اقسامِ ولایت سے خارج ہو جائے گا اس جہت سے وہ غنیمت میں خریک ہو گیا پس امان کا حکم اس پر لازم ہوگا پھر اس کے غیر کی طعنے متعدی ہوگا جیسے رمضان کے بارے میں اس کی شہادت۔

تشریح

اب تک رقیق کے ذمہ اور ملتِ ناز سے متعلق تفریحی مسائل ذکر کئے گئے لیکن اب یہاں اس کی ولایت سے متعلق تفریحی مسائل کا بیان ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ رقیّت کی وجہ سے تمام ولایتیں منقطع ہو جاتی ہیں اسلئے کہ رقیّت ایک علمی عجز ہے یعنی رقیق بحکمِ شرع اپنے حق میں تمام تعزّات سے عاجز ہوتا ہے پس جب غلام کو اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں ہے تو دوسرے پر ولایت حاصل نہ ہوگی کیونکہ آدمی کی ولایت پہلے خود اس کی ذات پر ثابت ہوتی ہے پھر دوسروں کی طعنے متعدی ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو غلام کے لئے نہ ولایت تعیناً حاصل ہوگی نہ ولایت شہادت اور نہ ولایت تزویج حاصل ہوگی یعنی غلام نہ قاضی بن سکے گا نہ گواہی دے گا نہ عہدہ ہوگا اور نہ کسی کا نکاح کر سکے گا و انما صحیح سے ایک اعتراف کا جواب ہے۔ اعتراف یہ ہے کہ جب رقیّت کی وجہ سے تمام ولایتیں منقطع ہو جاتی ہیں اور غلام کو کسی بھی طرح کی ولایت حاصل نہیں ہوتی تو جہاد کے موقع پر عبدِ ماذون فی الجہاد کا کافر حربی کو امان دینا بھی صحیح نہ ہونا چاہئے کیونکہ امان دینا غیر برتھن کرنا ہے اس طور پر کہ مسلمان کفار کے اموال کو قیمت بنائے اور خود ان کو اپنا غلام بنائے لیکن امان دینا غیر مسلمانوں کے ان حقوق کو ساقط کر دینا گیا اور مسلمانوں کے حقوق کو ساقط کرنا ان پر تعزّات کرنا ہے اور غیر پر تعزّات کرنا ولایت ہے لہذا عبدِ ماذون فی الجہاد کا کافر حربی کو امان دینا دوسرے مسلمانوں پر عبدِ ماذون کی ولایت کا حاصل ہونا ہے۔ حالانکہ غلام کو کسی پر ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ پس عبدِ ماذون کا کافر حربی کو امان دینا صحیح نہ ہونا چاہئے حالانکہ آپ صیح کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امان، ولایت کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ جب مولیٰ نے غلام کو جہاد کی اجازت دیدی تو اجازت ملنے کی وجہ سے غلام مالِ غنیمت میں دوسرے غازیوں اور مجاہدین کا شریک ہو گیا یعنی غلام بھی انسان ہے، مخاطب ہے، غنیمت کا مستحق ہے لیکن غلام کے لئے چونکہ ملک ثابت نہیں ہوتی اس لئے اس کی تمام مسلوک چیزوں میں مولیٰ اس کا قائم مقام ہو کر ان چیزوں کا مالک ہو جائے گا پس جب عبدِ ماذون نے جہاد کے موقع پر کافر حربی کو امان دیا تو گویا اس نے مالِ غنیمت میں سے اولاً اپنا حق تلف کیا پھر وہ مزدور تادوسروں کی طعنے متعدی ہوا جیسے رمضان کے پانچ کے بارے میں غلام کی شہادت۔ اسلئے صحیح نہیں ہے کہ وہ ولایت کے قبیل سے ہے بلکہ اس لئے صحیح ہے کہ غلام نے رمضان کے پانچ کی شہادت دیکر پہلے خود اپنے اوپر روزہ لازم کیا ہے کیونکہ پانچ دیکھنے والے پر روزہ لازم ہو جاتا ہے پھر اس کی شہادت کا حکم دوسروں کی طعنے متعدی ہو گیا۔ عبارت صل کرتے وقت یہ ضرور ذہن میں رہے کہ انصارِ شریک فی الغنیمہ میں لفظ غنیمت اور اس کی تشریح کے ذیل میں خادم نے جہاں بھی غنیمت کا لفظ ذکر کیا ہے اس سے وہ ہی مراد ہے جو عطیہ کے معنی میں ہے کیونکہ اوپر گلدرد کا

ہے کہ غلام اگرچہ مازون فی الجہاد ہو مال غنیمت میں حصہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے بلکہ امیر المومنین اس کو رخص دیتا ہے۔ مگر رخص بھی چونکہ مال غنیمت میں سے ہی دیا جاتا ہے اسلئے وہ بھی فی الجملہ غنیمت ہی کا مال ہوا اور اسی کی وجہ سے مصنف صامی نے مارشریکان فی الغنیمۃ کہہ دیا اور قادم نے بھی اپنی تشریح کے دوران یہ ہی لفظ استعمال کیا ہے۔

وَعَلَىٰ هَٰذَا الْأَحْصَالِ يَصِيرُ إِشْرَافُهُ بِالْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ وَبِالشَّرَفَةِ الْمُتَهَلِّكَةِ وَ
بِالْعَائِدَةِ صَنِيعٍ مِنَ الْمَذْذُوبِ وَفِي الْمُخْجُورِ إِخْلَافٌ مَعْرُوفٌ وَعَلَىٰ هَٰذَا أَقْلُنَا
فِي جَنَابَةِ الْعَبْدِ خَطَاؤُهُ يَصِيرُ جَزَاءً لِحَبْنَانِيَّتِهِ لِأَنَّ الْعَبْدَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ ضَمَانٍ
مَالِكِيٍّ بِمَالٍ إِلَّا أَنْ يَتَوَلَّى الْعِدَاءُ فَيَصِيرُوا عَابِدًا إِلَى الْأَحْصَالِ عِنْدَ الْإِلَهِ
حَنِيفَةً حَتَّى لَا يَبْطُلَ بِالْإِفْلَاسِ وَعِنْدَهُمَا يَصِيرُ بِمَعْنَى الْحَوَالَةِ.

ترجمہ

اور اسی اصل پر عبد مازون کا حدود و قصاص کا اقرار صحیح ہے اور اس چوری کا جس میں مال ہلاک ہو گیا ہو اور اس چوری کا جس میں مال مسروق موجود ہو (یہ اقرار) مازون کی طرف سے صحیح ہے اور عبد مجبور کے اقرار میں اختلاف معروف ہے اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ غلام کی خطا جنایت کے بارے میں غلام خود اپنی جنایت کی جزا ہو جائیگا کیوں کہ غلام اس چیز کے ضمان کا اہل نہیں ہے جو مال نہ ہو مگر یہ کہ مولیٰ فدیہ ادا کرنا چاہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک واجب اصل کی طرف عود کر کے گا حتیٰ کہ افلاس کی وجہ سے باطل نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یہ حوالہ کے معنی میں ہے۔

تشریح

مصنف یہ کہتے ہیں کہ اس اصول پر کہ رقیۃ غیر مال (دم، حیات) کی مالیت کے معنی میں نہیں ہے یعنی غلام اپنے خون اور زندگی کا اسی طرح مالک ہے جیسے آزاد مالک ہوتا ہے اور اس اصول پر کہ اگر اولاً ایک چیز غلام پر لازم ہو تو وہ بتنا اور ضمانت دوسروں کی طرف متعدی ہو سکتی ہے۔ غلام کا حدود و قصاص کا اقرار کرنا صحیح ہے یعنی اگر غلام نے اس چیز کا اقرار کیا جو حدود واجب کرتی ہو یا قصاص واجب کرتی ہو تو اس کا یہ اقرار صحیح ہے غلام خواہ مجبور ہو خواہ مازون ہو کیونکہ دم اور حیات کے سلسلہ میں غلام اصل حریت پر باقی ہے۔ اسی وجہ سے مولیٰ نہ اس کے خون بہانے کا مالک ہوگا اور اور نہ اس کی زندگی کو تلف کرنے کا مالک ہوگا اور نہ مولیٰ کا اس پر حدود و قصاص کا اقرار کرنا صحیح ہوگا بہر حال جب غلام اپنے دم اور حیات میں اصلاً آزاد ہے تو اس کا موجب حد اور موجب قصاص چیزوں کا اقرار کرنا اسی طرح صحیح ہوگا جیسا کہ آزاد کا اقرار کرنا صحیح ہے۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ اس سے مولیٰ کے حق (رقبہ عبد) کا تلف کرنا لازم آتا ہے۔ لہذا اس کا اقرار صحیح نہ ہونا چاہیے تو ہم جواب دیں گے کہ اولاً تو غلام نے اپنا حق تلف کیا ہے اس کے ضمن میں بطریق تبع مولیٰ کا حق تلف ہوا ہے اور یہ بات جائز ہے کہ اولاً کوئی چیز غلام پر لازم ہو پھر ضمانت اور ضمانت دوسرے کی طرف متعدی ہو جائے جیسا کہ مسئلہ امان میں گذر چکا ہے اسی طرح غلام کی طرف سے چوری کا اقرار کرنا صحیح ہے خواہ مال مسروق ہلاک ہو چکا ہو خواہ موجود ہو اور غلام مازون ہو یا مجبور۔ بہر صورت اس کا اقرار صحیح ہے۔ ہاں اگر غلام مازون نے اقرار کیا ہے اور مال مسروق ہلاک

کر دیا گیا ہے تو غلام پر صرف قطع ید واجب ہوگا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ قطع ید اور ضمان دونوں سزاؤں ایک ساتھ جمع نہیں ہوتی ہیں اور اگر مال مسروق موجود ہے تو غلام ماذون پر قطع ید بھی واجب ہوگا اور مال مسروق کا واپس کرنا بھی لازم ہوگا۔ قطع ید تو اسلئے واجب ہوگا کہ غلام دم اور حیات کے حق میں اصل حریت پر باقی ہے لہذا جس طرح چوری کرنے پر آزاد پر قطع ید واجب ہوتا ہے اسی طرح غلام پر بھی واجب ہوگا اور مال مسروق کا مسروق منہ کی طرف واپس کرنا اسلئے واجب ہے کہ اگر مال مسروق مسروق منہ کی طرف واپس نہ کیا گیا بلکہ غلام کے قبضہ میں رہا تو یہ مال مولیٰ کا ملوک ہوگا کیونکہ غلام کے قبضہ میں جو کچھ ہوتا ہے وہ سب مولیٰ کی ملک ہوتا ہے اور جب یہ مال مولیٰ کا ملوک ہوا تو مولیٰ کے ملوک مال کی وجہ سے غلام کے ہاتھ کا قطع کرنا لازم آئیگا حالانکہ یہ بات بالکل محال ہے کہ مولیٰ کے ملوک مال کی وجہ سے غلام کا ہاتھ قطع کیا جائے۔ بہر حال جب یہ محال ہے تو مال مسروق مسروق منہ کی طرف واپس کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر چوری کا اقرار کرنے والا غلام مجبور ہے تو اس کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے چنانچہ اگر مجبور نے چوری کا اقرار کیا اور مال مسروق ہلاک ہو گیا تو عید مجبور پر صرف قطع ید واجب ہوگا ضمان واجب نہ ہوگا اور اگر مال مسروق موجود ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں مولیٰ اس کے اقرار کی تصدیق کرے یا تکذیب اگر مولیٰ بھی اس کے اقرار کی تصدیق کرتا ہے تو غلام مجبور پر قطع ید بھی واجب ہوگا اور مال کا واپس کرنا بھی لازم ہوگا اور اگر مولیٰ اس کے اقرار کی تکذیب کرتا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس صورت میں بھی قطع ید اور مال مسروق کا مسروق منہ کی طرف واپس کرنا واجب ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قطع ید تو فی الحال واجب ہوگا مگر مال مسروق کا واپس کرنا فی الحال واجب نہ ہوگا بلکہ آزاد ہونے کے بعد مال مسروق سے مثل کا ضمان واجب ہوگا کیونکہ غلام مجبور کا اقرار دو چیزوں کو متضمن ہے ایک تو خود اس کے حق کو دوم مولیٰ کے حق کو پس اول میں چونکہ کوئی تہمت نہیں ہے اس لئے اس میں اس کا اقرار صحیح ہوگا حتیٰ کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اور ثانی میں چونکہ مولیٰ کو ضرر پہنچانے کی نہمت ہے اس لئے اس میں اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا حتیٰ کہ جو مال غلام کے پاس موجود ہے اس کو مسروق منہ کی طرف واپس نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کا مالک مولیٰ ہوگا مگر چونکہ غلام اقرار کر چکا ہے اسلئے آزاد ہونے کے بعد اس پر مسروق منہ کے لئے اس مال کا ضمان واجب ہوگا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ غلام مجبور پر نہ قطع ید واجب ہوگا اور نہ ہی مال مسروق کو مسروق منہ کی طرف واپس کرنا لازم ہوگا البتہ آزاد ہونے کے بعد اس مال کا ضمان اس پر واجب ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مجبور کا اپنے قبضہ میں موجود مال کے بارے میں یہ اقرار کرنا کہ یہ مال مسروق منہ کا ہے درحقیقت مولیٰ پر اقرار کرنا ہے کیونکہ غلام اور جو کچھ اس کے قبضہ میں ہے سب مولیٰ کی ملک اور مولیٰ کا مال ہے اور جب ایسا ہے تو یہ اقرار غیر کے حق میں اقرار ہوگا اور غیر کے حق میں اقرار صحیح نہیں ہوتا۔ لہذا غلام مجبور کا یہ اقرار بھی صحیح نہ ہوگا۔ اور جب چوری کا یہ اقرار صحیح نہیں ہے تو اس کا ہاتھ بھی نہ کاٹا جائے گا کیونکہ ہاتھ چوری میں کاٹا جاتا ہے بغیر چوری کے ہاتھ نہیں کاٹا جاتا ہے مگر چونکہ غلام مجبور مائل بالغ ہے اسلئے وہ اپنے اقرار کی وجہ سے ماخوذ بھی ضرور ہوگا لہذا آزاد ہونے کے بعد اس سے اس مال کے مثل کا ضمان لیا جائے گا۔

دعایٰ ہذا گفتارِ جانیۃ العبد سے مصنف کہتے ہیں کہ رقیق چونکہ مالکیتِ مال کے منافی ہے یعنی رقیق مال کا مالک نہیں ہوتا ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ اگر غلام نے خطاؤ کوئی جنایت کی مثلاً کسی کو خطاؤ قتل کر دیا تو چونکہ غلام کے پاس نہ مال ہے اور نہ اس میں مالکیت کی اہلیت ہے اسلئے اس پر مال واجب نہ ہوگا بلکہ خود اس کی گردن اس جنایت کی جزا ہو جائے گی اور مولیٰ سے کہا جائے گا کہ یہ غلام جنایت کی وجہ سے مقتول کے اولیاء کے حوالہ کیا جائے۔ ہاں اگر مولیٰ مندیہ دینا منظور کرے اور غلام کی طرف سے مقتول کے اولیاء کو دیت دینا منظور کرے تو اب غلام کا رقبہ اس کی جنایت کا عوض نہ ہوگا پس بقول حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ کے واجب اصل کی طرف عود کرتے گا۔ کیونکہ بنیات میں اصل یہ ہی ہے کہ آرش اور دیت واجب ہو مگر رقیق چونکہ آرش اور دیت دینے پر قادر نہیں ہوتا ہے اسلئے عارضی رقیق کی وجہ سے خود اس کے رقبہ کو جنایت کی جسزہ قرار دیدیا گیا لیکن جب مولیٰ اس کی طرف سے دیت دینے پر راضی ہو گیا تو یہ حکم اپنی اصل کی طرف لوٹ آئے گا حتیٰ کہ اگر مولیٰ مفلس بھی ہو گیا تو اس کے افلاس کی وجہ سے ذبیہ اور دیت کا وجوب باطل نہ ہوگا اور عارضی افلاس کی وجہ سے دوبارہ حکم اس کے رقبہ کی طرف عود نہیں کرے گا۔ صاحبین رحمہ فرماتے ہیں کہ مولیٰ کا ذبیہ دینا منظور کرنا حوالہ کے مرتبہ میں ہے یعنی غلام پر جو آرش اور دیت واجب ہے غلام نے اس کو مولیٰ پر حوالہ کر دیا اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ اگر متال علیہ افلاس وغیرہ کی وجہ سے مالِ متال بے ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو میل بڑی نہیں ہوتا ہے بلکہ مطالبہ دین میل کی طرف لوٹ آتا ہے۔ لہذا مولیٰ اگر افلاس کی وجہ سے دیت دینے سے عاجز ہو گیا تو دیت کا مال غلام کے ذمہ میں واجب ہوگا اور اس کی وجہ سے غلام اولیاء مقتول کو دیدیا جائے گا۔

وَأَمَّا الْمَرَضُ فَإِنَّهُ لَا يُنَافِي أَهْلِيَّةَ الْحَكْمِ وَلَا أَهْلِيَّةَ الْبَيِّنَاتِ وَ لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ سَبَبَ الْمَوْتِ وَالْمَوْتُ عَلَيْهِ الْخِلَافَةُ كَانَ مِنْ أَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ الْوَارِثِ وَالْعَرَبِيَّةُ بِمَالِهِ فَيَقْبَلُ بِهِ الْحُجْرُ إِذَا اتَّصَلَ بِالْمَوْتِ مُسْتَنِدًا عَلَى أَوَّلِهِ بِقَدَرِ مَا يَنْقُصُ بِهِ صِيَانَةُ الْحَقِّ فَيُؤْتَى كُلُّ نَصْرَةٍ وَاقِعٍ مِنْهُ يَحْتَمِلُ الْقَسَمَ نَبَأُ الْقَوْلِ بِصِحَّتِهِ وَاجِبٌ فِي الْحَالِ شَعْرُ الشَّكْرِ لِكُلِّ بِالنَّقْضِ إِذَا احْتَبَاهُ إِلَيْهِ وَكُلُّ نَصْرَةٍ وَاقِعٍ لَا يَحْتَمِلُ الْقَسَمَ جُعِلَ كَالْمُعَلَّقِ بِالْمَوْتِ كَالْمُعَلَّقِ إِذَا وَتَعَ عَلَى حَقِّ عَرَبِيَّةٍ أَوْ وَارِثٍ

ترجمہ اور بہر حال مرض تو وہ حکم اور عبارت کی اہلیت کے منافی نہیں ہے لیکن چونکہ مرض موت کا سبب ہے اور موت خلافت کی علت ہے (اسلئے) مرض مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرضخواہ کے حق کے متعلق ہونے کے اسباب میں سے ہوگا۔ پس مرض کی وجہ سے مبر اول مرض کی طرف منسوب ہو کر اتنی مقدار میں ثابت

ہو جائے گا جس مقدار سے وارث اور قرضخواہ کے حق کی حفاظت ہو بشرطیکہ مرض موت کے ساتھ متصل ہو چنانچہ کہا گیا کہ ہر ایسا تصرف جو مریض کی طرف سے واقع ہو قرض کا احتمال رکھتا ہو فی الحال اس کی صحت کا قائل ہونا واجب ہے۔ پھر اس تصرف کو توڑ کر مدارک واجب ہے بشرطیکہ اس کی ضرورت پیش آئے اور ہر ایسا تصرف واقع ہو قرض کا احتمال نہ رکھتا ہو اس کو موت پر متعلق کے مانند شمار کیا گیا ہے جیسے اعتنا جب قرضخواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو۔

تشریح

عوارض سادی میں سے آنحواں عارضہ مرض ہے بقول قاضی بیضاوی مرض بدن کی اس حالت کا نام ہے جس کے عارض ہونے کی وجہ سے طبیعت اور بدن کا اعتدال ختم ہو جائے اور بقول شارح نامی مرض بدن کی اس حالت کا نام ہے جو صحت کی مسند ہو اور اس کی وجہ سے افعال ماؤن ہو جاتے ہوں۔ لیکن مرض کی اس تعریف کے اعتبار سے نسیان، جنون، اغواء اور عتہ بھی مرض کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے حالانکہ ان امراض کے احکام زیر بحث مرض کے احکام سے بالکل مختلف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ مرض سے سابقہ امراض کے علاوہ مراد ہے کیوں کہ یہاں جس مرض کو بیان کرنا مقصود ہے وہ عقل کو مختل کرتا ہے نہ اختیار کو وہ تو صرف بدن اور طبیعت کے اعتدال کو ختم کرتا ہے۔ فاضل معنف کہتے ہیں کہ مرض نہ تو اہلیتِ علم کے منافی ہے اور نہ اہلیتِ عبارت کے یعنی مریض وجوبِ حکم کا بھی اہل ہوتا ہے اور اپنے مقاصد کو الفاظ سے تعبیر کرنے کا بھی اہل ہے اسلئے کہ مرض کی وجہ سے نہ تو مریض کی عقل میں خلل واقع ہوتا ہے اور نہ اختیار میں اور نہ ہی ثواب و عقاب کی اہلیت میں خلل واقع ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس کی طرف خطاب متوجہ ہوگا اور اس کے حق میں احکام ثابت ہوں گے وہ احکام خواہ حقوق اللہ میں سے ہوں جیسے نماز، روزہ، یا حقوق العباد میں سے ہوں جیسے بیع، شرا، اور مریض کی عقل میں مرض کی وجہ سے جو کچھ کوئی نسل واقع نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ اپنے مقاصد کو الفاظ سے تعبیر کرنے کا بھی اہل ہوگا حتیٰ کہ مریض کا نکاح کرنا، طلاق دینا، غلام آزاد کرنا صحیح ہوگا۔ بلکہ ہر وہ چیز صحیح ہوگی جس کا تعلق عبارت اور الفاظ سے ہو۔

لکن لما کان سبب الموت سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب مرض نہ تو وجوبِ حکم کی اہلیت کے منافی ہے اور نہ عبارت کی اہلیت کے منافی ہے تو مرض کو اسبابِ جہر میں سے کیوں شمار کیا گیا یعنی اس کے وصیت اور ہر وغیرہ کے تصرفات کو کیوں روک دیا گیا اور اس کے مال کے ساتھ وراثہ اور غرامہ کا حق کیوں متعلق کیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مرض سبب ہے موت کا اور موت علت ہے خلافت کی اسلئے کہ جب موت کی وجہ سے میت کی اہلیتِ ملک باطل ہوگئی تو اقرب الناس یعنی وراثہ اس کے مال کی ملک میں اس کے خلیفہ ہوں گے اور قرضخواہ کے حق کے ساتھ چونکہ اس کا مال مشغول ہے اسلئے قرض خواہ بھی اس کے مال میں اس کا خلیفہ ہوگا۔ بہر حال جب مرض کی نشان ہے تو مرض اس بات کا سبب ہوگا کہ مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرضخواہ کا حق متعلق ہو اور جب مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرضخواہ کا حق متعلق ہو گیا تو وارث اور قرضخواہ کے حق کی حفاظت کے خاطر مریض کے لئے تجربات ہو جائے گا یعنی مریض تصرفات سے محروم ہوگا یعنی اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا لیکن یہ جبرانی مقدار میں ثابت ہوگا جتنی مقدار کے ساتھ ان کے حق کی حفاظت ہوتی ہو چنانچہ مقدار قرض میں جو قرض خواہوں کا حق ہے اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا۔ اور

بقیہ مال کے دو تہائی میں جو وارثین کا حق ہے اس کا نصف نافذ نہ ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ مرض ہر مال میں مجرب یعنی تصرف روکنے کا سبب نہیں ہے بلکہ جب یہ مرض، موت سے متصل ہو اور اسی مرض سے مریض کی موت واقع ہو جائے اس وقت حجر کا سبب ہوگا اور اس کا مجبور ہونا ظاہر ہوگا البتہ اولی مرض کی طرف نسبت کرنے ہوئے یہ حجر ثابت ہوگا یعنی موت کے وقت یہ فیصلہ دیا جائیگا کہ اس مرض سے شروع ہی سے مریض کا تصرف نافذ نہیں ہے۔

فقیل کل تصرف واقع منہ تکمیل الفسخ سے اذا انفصل بال موت پر متفرع کرتے ہوئے کہا کہ جب مرض حجر کا سبب اس صورت میں ہے جبکہ مرض موت سے متصل ہو یعنی اس مرض کی وجہ سے موت واقع ہو تو فی الحال یعنی بحالت مرض مریض کا ہر وہ تصرف صحیح ہوگا جو نسخ کا احتمال رکھتا ہو جیسے مریض کا ہسٹہ کرنا اور کافی کم قیمت پر اپنا سامان بیچ دینا کیونکہ ابھی تک موت کا واقع ہونا مشکوک ہے اور جب موت کا واقع ہونا مشکوک ہے تو فی الحال حجر بھی مشکوک ہوگا کیونکہ حجر کا سبب وہی مرض ہے جس کی وجہ سے موت واقع ہوتی ہو اور جب ایسا ہے تو مرض کے زمانے میں حجر ثابت نہ ہوگا۔

یعنی اس کے مجبور ہونے کا فیصلہ نہیں دیا جائیگا اور جب مرض کے زمانے میں حجر ثابت نہیں ہوا تو مرض کے زمانے میں مریض کا ہر وہ تصرف صحیح ہوگا جو تصرف نسخ کا احتمال رکھتا ہو کیونکہ اس تصرف میں کسی کا کوئی ضرر نہیں ہے اسلئے کہ مریض اگر مر بھی گیا تو ضرورت پیش آنے پر اس تصرف کو نسخ کر کے اس کا تدارک ممکن ہے مثلاً مریض مر گیا اور اس نے اپنے ذمہ قرض چھوڑا یا وارث چھوڑا تو اس کے قابل نسخ تصرف کو نسخ کر دیا جائے گا اور اس مال کے ذریعہ اس کا قرضہ ادا کیا جائیگا اور وارثین کو میراث دیا جائے گی۔ اور اگر وہ تصرف جو مریض کی طرف سے واقع ہوا ہے نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے غلام آزاد کرنا تو وہ تصرف ایسا ہوگا جیسا کہ موت پر متعلق کیا گیا ہو جبکہ وہ اعتناق قرض خواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو اسو۔ مثلاً یوں کہہا ہو کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے اسی کو مدبر بنانا کہتے ہیں صورت اس کی یہ ہے کہ مریض نے اپنا غلام آزاد کیا حالانکہ اس مریض کے ذمہ اتنا قرض ہے جو اس کے پورے مال کو گھیر لیتا ہے یا مریض نے غلام آزاد کیا حالانکہ اس کے ورثاء زندہ ہیں اور اس غلام کی قیمت اسکے ثلث مال سے زائد ہے تو اس آزاد کردہ غلام کا حکم ایسا ہوگا جیسا کہ مدبر کا حکم ہے یعنی جس طرح مدبر اپنے مولیٰ کی زندگی میں ان تمام اعزازی احکام میں غلام ہوتا ہے جو آزاد کے ساتھ مخصوص ہیں اسی طرح مریض کا آزاد کردہ غلام اس کی زندگی میں ان تمام اعزازی احکام میں غلام رہے گا جو آزاد کے ساتھ مخصوص ہیں اور جس طرح مدبر مولیٰ کے مرنے کے بعد آزاد ہو جاتا ہے لیکن مولیٰ کے قرض خواہوں کا قرضہ ادا کرنے کے لئے اپنی قیمت کے بقدر سعی کر کے ان کا قرضہ ادا کرتا ہے بشرطیکہ مولیٰ کے پاس اس کے علاوہ قرضہ ادا کرنے کے لئے دوسرا مال نہ ہو اور اگر مولیٰ کے ذمہ قرضہ نہ ہو تو وہ دو تہائی مال میں سے کسی کر کے مولیٰ کے ورثاء کا حق ادا کرتا ہے بشرطیکہ مولیٰ کے ورثاء ہوں۔ اور اگر مولیٰ کے پاس اتنا مال ہو کہ اس کا قرضہ ادا کیا جاسکتا ہے اور مدبر کی قیمت اس کے ثلث مال سے زائد بھی نہیں ہے تو یہ مدبر بغیر سعی کے آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح مرض کے زمانہ میں آزاد کردہ غلام مولیٰ کی موت کے بعد آزاد ہوگا مگر اپنی قیمت کے بقدر قرض خواہوں کے لئے سعی کریگا بشرطیکہ میت کے پاس قرضہ ادا کرنے کے لئے مال نہ ہو اور اگر اس غلام کی قیمت اس کے ثلث مال سے زائد ہے تو وہ ورثاء کے لئے ثلث مال سے زائد میں سعی کریگا۔ لیکن اگر اعتناق قرض خواہ یا وارث کے

کے حق پر واقع نہ ہوا ہو مثلاً مریض کے پاس اس غلام کے علاوہ اتنا مال ہے کہ اس سے اس کا قرضہ ادا کیا جاسکتا ہے یا اس غلام کی قیمت مریض کے مال کے ایک ٹلٹ سے ... کم ہے تو یہ آزادی آزاد کرنے کے وقت ہی سے نافذ ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں غلام کی قیمت ادائیگی کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہیں ہے۔

بِخِلَافِ اِعْتِقَانِ الرَّاهِنِ حَيْثُ يَنْظُرُ لِأَنَّ حَقَّ الْمُرْتَمِّينِ فِي مِلْكِ الْبَدْدِ دُونَ
مِلْكِ الرَّكْبَةِ وَكَانَ الْغِيَاسُ أَنَّ لَا يَمْلِكُ السَّرِيضُ الصِّلَةَ وَأَدَاءُ الْحَقِّ
الْمَالِيَةِ لِلَّهِ تَعَالَى وَالْوَصِيَّةُ بِذَلِكَ إِلَّا أَنَّ الشَّرْعَ جَوَّزَ ذَلِكَ مِنَ الشُّلُوبِ
نَظَرًا لَهُ وَذَلَّلًا تَوَلَّى الشَّرْعَ إِلَّا بِضَاءَ لِلْوَسْطَةِ وَأَبْطَلَ اِبْتِغَاءَ لَهُمْ بَطْلًا
ذَلِكَ صُورَةً وَمَعْنَى وَحَقِيقَةً وَشَبَّهَهُ حَتَّى لَمْ يَصْلُحْ بَيْنَهُ مِنَ التَّوَارِثِ
أَصْلًا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَوَبْطَلَ اِشْتَرَاؤُهُ لَهُ وَإِنْ حَصَلَ بِاسْتِغْنَاءٍ ذَلِيلِ
الصِّحَّةِ وَتَقَوُّمَتْ الْجُودَةُ فِي حَقِّهِمْ كَمَا تَقَوُّمَتْ فِي حَقِّ الصِّغَارِ.

ترجمہ

برخلاف اعتقاد راہن کے کہ وہ نافذ نہیں ہوگا کیونکہ مرتہن کا حق ملک ید میں ہوتا ہے نہ کہ ملک رقبہ میں اور قیاس یہ تھا کہ مریض صلہ کا اور حقوق مالہ کو اللہ کے لئے ادا کرنے کا اور اس کی وصیت کا مالک نہ ہو مگر غریبیت نے اس پر شفقت کرتے ہوئے اس کو تملک مال سے جائز قرار دیا ہے اور جب غریبیت وراثہ کے لئے وصیت کرنے کی متولی ہوگئی اور وراثہ کے لئے وصیت کرنے کو باطل کر دیا تو مریض کا وصیت کرنا صورتہ، معنی حقیقتہً اور شبہہ (اس طرح) باطل ہو گیا حتیٰ کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مریض کی بیع و وارث کے ہاتھ بالکل درست نہیں ہے اور مریض کا وارث کے لئے اقرار باطل ہے اگرچہ وہ افراد، دین، صحت کی وصیایابی کے سلسلہ میں ہو۔ اور وراثہ کے حق میں خودت قیمتی ہو جیسا کہ بچوں کے حق میں خودت قیمتی ہے۔

تشریح

یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ اگر اعتقاد قرض خواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو یعنی اعتقاد کی وجہ سے قرض خواہ یا وارث کا حق متاثر ہوتا ہو تو وہ اعتقاد فی الحال یعنی قبل الموت نافذ نہیں ہوگا کیونکہ اس غلام کے ساتھ قرض خواہ یا وارث کا حق متعلق ہو چکا ہے پس اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر راہن اس غلام کو آزاد کر دے جو غلام مرتہن کے پاس مریضوں ہے تو وہ غلام آزاد نہ ہو کیونکہ مرتہن جو قرض خواہ ہے اس غلام کے ساتھ اس کا حق متعلق ہو چکا ہے مگر اس کے باوجود آپ نے راہن کے اعتقاد کو جائز قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مرتہن کا حق صرف قبضہ میں ہے غلام کے رقبہ اور مالیت کے ساتھ اس کا حق متعلق نہیں ہے یعنی ملک ید اور قبضہ اگرچہ مرتہن کو حاصل ہے لیکن غلام کے رقبہ اور مالیت ہر راہن ہی کا حق ہے اور اعتقاد کا صحیح ہونا ملک رقبہ پر موقوف ہے ملک ید پر نہیں یعنی جس کو ملک رقبہ حاصل ہوگا اس کا آزاد

کرتا صحیح ہوگا اور جس کو صفتِ ملکِ بد حاصل ہو اس کا آزاد کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے اپنا جاگاہِ غلام آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس غلام سے مولیٰ کی اگرچہ ملکِ بد زائل ہے لیکن ملکِ رقبہ باقی ہے۔ پس یہاں چونکہ ملکِ رقبہ کے ساتھ رہاں کا حق متعلق ہے اسلئے اس کا آزاد کرنا صحیح ہوگا اور اعتاقِ مریض کی صورت میں ملکِ رقبہ کے ساتھ چونکہ مریض کا حق متعلق نہیں رہا بلکہ قرضخواہ اور وارث کا حق متعلق ہو گیا ہے اسلئے فی الحال اس کا اعتاق نافذ نہ ہوگا۔

دکانِ القیاس سے مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہی تھا کہ مریض صلہ کا مالک نہ ہو یعنی بغیر عومن کسی کو اپنے مال کے مالک کرنے کا اختیار نہ ہو مثلاً بیسہ کرنے اور صدقہ کرنے کا اختیار نہ ہو اسی طرح انشراحائے کے مالی حقوق یعنی زکوٰۃ، کفارات اور صدقۃ الفطر ادا کرنے کا اختیار نہ ہو اور صلہ کرنے اور انشراحائے کے مالی حقوق ادا کرنے کی وصیت کا بھی مالک نہ ہو کیونکہ جب قرضخواہ اور وارث کا حق اسکے مال کے ساتھ متعلق ہو گیا تو بسببِ جحر یعنی تصرفات سے رکے کا سبب پایا گیا اور جب سببِ جحر پایا گیا تو مریض کا کوئی تصرف درست نہ ہونا چاہیے اور جب یہ بات ہے تو مریض مذکورہ امور کا مالک کیسے ہوگا۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہی تھا مگر شریعت نے ازراہِ شفقت ثلث مال سے اس کی اجازت دیدی ہے یعنی اگر مریض چاہے تو اپنے ثلث مال میں مذکورہ تصرفات کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنے عمل میں کچھ دیکھ کو تا ہی مزدور کرتا ہے۔ اور جب موت کا وقت قریب آجاتا ہے تو وہ عمل کے ذریعہ ان کو تا ہیوں کی تلافی اور تدارک کرنے پر قادر نہیں ہوتا ہے۔ یعنی جو عبادات بذریعہ فوت ہو گئیں وہ ان کو اس حالت میں ادا کرنے پر قادر نہیں ہوتا ہے۔ پس شریعت نے ازراہِ شفقت ان کو تا ہیوں کے تدارک کے لئے اس کو اپنا ثلث مال صدقہ کرنے کی بلکہ مذکورہ تصرفات کرنے کی اجازت دیدی ثلث مال کی تحدیدِ ترمذی کی اس روایت سے کی گئی ہے۔ سعد بن وقاص کہتے ہیں کہ میں فہم مکہ کے سال اثنا عشر ہوا کہ معلوم ہوتا تھا کہ موت اب آئی، میری عبادت کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے ہیں نے عرض کیا اے رسولِ خدا میرے پاس بہت سا مال ہے اور ایک بچے کے علاوہ کوئی وارث نہیں ہے تو کیا میں اپنے پورے مال کی وصیت کر دوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا، نہیں! میں نے کہا، دو ثلث کی؟ آپ نے کہا، نہیں! میں نے کہا، آدھے کی؟ آپ نے کہا، نہیں! میں نے کہا، ایک ثلث کی؟ آپ نے فرمایا، ہاں! ایک ثلث کی کر سکتے ہو۔ دیے تو ایک ثلث بھی زیادہ ہے۔ بہر حال اس حدیث سے ایک ثلث کی وصیت اور ایک ثلث میں بجا بہت مرضِ تصرف کا جواز ثابت ہو گیا۔

ولما تولى الشرع الایماء سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ جب شریعت اسلام نے مریض کو ثلث مال میں جلات اور وصیت کرنے کی اجازت دیدی تو ثلث مال خالصہ مریض کا حق ہو گیا اور اس کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہ رہا اور جب ثلث مال مریض کا حق ہے اس کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہیں ہے تو مریض اگر اس کی وصیت کسی وارث کے لئے کرے تو اس کو صحیح ہونا چاہیے کیونکہ اس نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یوسیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین کے ذریعہ شریعت وراثہ کے لئے وصیت کی خود

موتی ہو گئی یعنی شریعت نے یہ ذمہ داری خود لے لی ہے اور دھار کے لئے مریض کے وصیت کرنے کو بالکل باطل کر دیا ہے۔ صورتاً بھی، معنی بھی، حقیقتاً بھی اور شبہاً بھی۔ اس لئے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "ان اللہ تبارک و تعالیٰ تدا علی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ للوارث"۔ اللہ تعالیٰ ہر حق والے کو اس کا حق دیدیا ہے۔ لہذا اب کسی وارث کے لئے وصیت نہ ہوگی۔ صورتاً وصیت کی مثال یہ ہے کہ مریض اپنے کسی وارث کے ہاتھ کوئی سامان فروخت کر دے جن مثل کے عوض یا فتن غیر مثل کے عوض، تو اس صورت میں گویا مریض نے اپنے اموال میں سے ایک عین شے کے ساتھ وارث کو ترجیح دی ہے۔ لہذا یہ صورت عین کی وصیت ہوگی کیونکہ تقسیم میراث کے وقت یہ شے اس وارث کو مل بھی سکتی تھی اور نہیں بھی مل سکتی تھی لیکن مریض نے یہ چیز بیچ کر اس وارث کو یہ چیز دے دی۔ پس یہ صورت عین کی وصیت ہوگی معنی عین کی نہیں کیونکہ وارث سے اس کا عوض وصول کر لیا گیا ہے۔ بہر حال امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے کیونکہ اس بیع میں صورتہ وصیت موجود ہے مالاخر وارث کے لئے وصیت کرنا بالکل باطل کر دیا گیا ہے۔ اسی کو صاحب حسامی نے کہا ہے حتیٰ کہ مریض کا وارث کے ہاتھ بیع کرنا بالکل صحیح نہیں ہے۔ ہاں صاحبین کے نزدیک جن مثل کے عوض یہ بیع جائز ہے کیونکہ اس بیع سے درکار کا حق باطل نہیں ہوتا ہے۔ معنی وصیت کی صورت یہ ہے کہ مریض کسی وارث کے لئے قرض کا اقرار کرے مثلاً یوں کہے سناں وارث کا میرے ذمہ اتنا قرض ہے یا یوں کہے کہ فلاں وارث پر صحت کے زمانہ میں میرا جو قرض تھا میں نے وہ قرض وصول کر لیا ہے یہ صورتاً تو اقرار ہے لیکن معنی وصیت ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس اقرار کے ذریعہ مریض کی مرضی اس وارث کو بلا عوض مل پہنچانا ہو۔ لہذا اس اقرار میں بعض درجہ کے لئے تہمت کذب ہے اور جب مریض متہم بالکذب ہے تو اس میں حرام کا شبہ ہوگا اور حرام کا شبہ بھی حرام ہوتا ہے لہذا مریض کا یہ اقرار بھی حرام اور ناجائز ہوگا اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ مریض کا کسی وارث کے لئے اقرار باطل ہے اگرچہ وہ اقرار صحت کے زمانہ کے قرض کے وصول کرنے کے سلسلہ میں ہو۔ حقیقت وصیت یہ ہے کہ مریض کسی وارث کے لئے وصیت کر دے۔ اظہر ہونے کی وجہ سے مصنف نے اس کی مثال ذکر نہیں فرمائی ہے۔ شبہ نہ وصیت کی صورت یہ ہے کہ مریض نے اموال اللہ میں سے اپنا جید مال اسی کی جنس سے رومی مال کے عوض کسی وارث کو فروخت کر دیا مثلاً ایک کیل جید گندم ایک کیل رومی گندم کے عوض فروخت کر دیا تو یہ بھی ناجائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں اگرچہ حقیقتہً وصیت نہیں ہے لیکن شبہ نہ وصیت موجود ہے یعنی یہ کہا جاسکتا ہے کہ مریض اپنے ایک وارث کو جو بدت اور عسگئی کا نفع پہنچانا چاہتا ہے اور یہ اس لئے کہ بیع الجید بالردی من جنس کے وقت اگرچہ جو بدت معتبر نہیں ہے اور الگ سے اس کی کوئی قیمت معتبر نہیں ہے حتیٰ کہ جید گندم کی بیع رومی گندم کے عوض منساویا جائز ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا ہے "جید ہا در دیہا سوار"۔ لیکن جب مریض اپنے کسی وارث کو اپنا عمدہ مال اس کے ہم جنس گھٹیا مال کے عوض فروخت کر دیا تو بیع تہمت کے لئے یہ جو بدت مستقیم ہوگی یعنی الگ سے اس کی قیمت معتبر ہوگی۔ اور اس کی وجہ سے بیع جائز نہ ہوگی جیسا کہ اگر رومی باب صغیر کا عمدہ مال اس کے ہم جنس گھٹیا مال کے عوض منساویا اپنے ہاتھ فروخت کرے تو یہ جو بدت معتبر ہوگی اور اس کا الگ سے قیمت ہونا معتبر ہوگا اور پھر سے مزدور کرنے کے لئے اور دمی اور باپ سے جہت رفع کرنے کے لئے اس بیع کو جائز قرار نہیں دیا جائیگا۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے اور دھار کے حق میں جو بدت

اسی طرح مقوم ہوگی جیسا کہ بچوں کے حق میں مقوم ہوتی ہے۔

وَأَمَّا الْخَبْضُ وَالنَّفَاسُ فَيَا تَمَّمَا لَا يَعْدَا مَا نِ أَهْلِيَّةٌ بِوَحْدِهِ مَا لَكِنَّ الظَّهَائِرَ
عَنْهَا شَرْطُ الْجَوَازِ أَذَاءُ الصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ فَيَقُوتُ الْأَذَاءُ بِحَمَا وَفِي تَضَاءِ الصَّلَاةِ
حَرْجٌ يَنْتَاضِعُهَا نَسْفُطُ حَمَا أَصْلُ الصَّلَاةِ وَلَا حَرْجٌ فِي تَضَاءِ الصَّوْمِ نَسْفُطُ
يَسْفُطُ أَصْلُهُ

ترجمہ اور ہر حال حیض و نفاس تو یہ دونوں کسی بھی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے ہیں لیکن روزے اور نماز کی ادار کے جواز کے لئے ان دونوں سے طہارت شرط ہے چنانچہ ان دونوں کے ساتھ ادارت ہو جائے گی اور نماز کے تقاضا کی وجہ سے چونکہ نماز کی قضاء میں حرج ہے اسلئے ان دونوں کی وجہ سے اصل صلاہ ساقط ہو جائے گی اور روزے کی قضاء میں چونکہ حرج نہیں ہے اسلئے اصل صوم ساقط ہوگا۔

تشریح عوارض سادی میں سے نواں عارضہ حیض اور دسواں نفاس ہے۔ حیض ایسا خون ہے جس کو ایسی موت کا رحم پھینکے جو عورت بیماری اور صغر سے سلامت ہو۔ اور نفاس وہ خون ہے جو عورت کے قبل سے ولادت کے بعد نکلے۔ یہ دونوں کسی بھی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے ہیں نہ اہلیت و وجوب معدوم کرتے ہیں اور نہ اہلیت ادار۔ کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے نہ تو ذمہ میں خلل واقع ہوتا ہے نہ عقل میں اور نہ ہی بدن کی قوت میں اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں اہلیت کے منافی اور اہلیت کو ختم کرنے والے بھی نہ ہوں گے مگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”تدعى الحائض الصوم والصلاة ایام اقرارہا“ حائضہ عورت ایام حیض میں نماز و روزہ چھوڑے اور نفاس چونکہ حیض کے حکم میں ہے اسلئے نفاس کا بھی یہی حکم ہوگا پس اس حدیث کی وجہ سے نماز اور روزہ ادا کرنے کیلئے ان دونوں سے پاک ہونا شرط ہوگا چنانچہ اگر کوئی عورت انہیں سے کسی کے ساتھ مبتلا ہوئی تو روزے اور نماز کی ادارت ہو جائے گی اس لئے کہ شرط فوت ہونے سے مشروط فوت ہو جاتا ہے البتہ ایام حیض اور نفاس گزرنے کے بعد روزوں کی قضاء تو واجب ہوگی لیکن نمازوں کی قضاء واجب نہ ہوگی اسلئے کہ اقل مدت حیض تین دن اور تین رات ہے اور نفاس کی مدت بالعموم اس سے زائد ہوتی ہے لہذا ان ایام کی فوت شدہ نمازیں کثیر تعداد میں ہو جائیں گی اور پھر یہ سلسلہ ہر ماہ جاری رہے گا اس لئے ان ایام کی نمازوں کی قضاء میں حرج واقع ہوگا اور شریعت اسلام میں حرج دفع کیا گیا ہے لہذا حرج دور کرنے کے لئے حیض و نفاس کی وجہ سے اصل صلاہ ہی ساقط ہو جائے گی یعنی نفیس وجوب ہی ساقط ہو جائے گا اور جب نفیس وجوب ساقط ہو گیا تو ان پر نہ ادار صلاہ واجب ہوگی اور نہ قضاء صلاہ واجب ہوگی اور روزہ چونکہ سال میں ایک بار فرض ہے اسلئے حیض والی عورت کو گیارہ مہینے کے طویل عرصہ میں زیادہ سے زیادہ دس روزوں کی قضاء کرنی پڑیگی۔ اور رہا نفاس تو رمضان میں اس کا

دفعہ اتفاقی ہے اور اگر بالفرض رمضان میں نفاس کا وقوع ہو بھی گیا تو ایک ماہ کے روزوں کی قضاء باقی گیارہ ماہ میں اجتماعی یا اتفاقی طور پر کرنا کوئی دشوار نہیں ہے اسلئے روزوں کی قضاء میں کوئی حرج لاحق نہ ہوگا اور جب روزوں کی قضاء میں کوئی صحت نہیں ہے تو روزوں کا نفسی وجوب اور اصل وجوب بھی ذمہ سے ساقط ہوگا اگرچہ روزے کی اداساقل ہو جائے گی اور جب مائتضہ اور نفاس کے ذمہ سے روزے کا نفسی وجوب ساقط نہیں ہوا تو ایام حیض و نفاس گزر جانے کے بعد ان پر روزوں کی قضاء واجب ہوگی۔

وَأَمَّا الْمَوْتُ فَإِنَّهُ عَجَزٌ خَاصٌّ يَسْقُطُ بِهِ مَا هُوَ مِنْ بَابِ التَّكْلِيفِ لِقَوَاتِ عَزْزِهِ وَهُوَ الْأَدَاءُ عَنْ إِبْطَالِ حُكْمِهِ وَبِهَذَا قُلْنَا إِنَّهُ يَبْطُلُ عَنْهُ الزَّكَاةُ وَمَا يَرُدُّهُ مِنَ الْقُرْبِ وَإِنَّمَا يَبْقَى عَلَيْهِ الْمَنَاسِكُ

تجہ

اور پھر سال موت توبہ خالص مجزئہ ہے اس کی وجہ سے وہ تمام احکام ساقط ہو جائیں گے جو تکلیف کے قبیل سے ہیں کیونکہ انکی غرض یعنی اغنیائے ادا کرنا فوت ہو گیا ہے اسی وجہ سے ہم کہا کہ میت سے زکوٰۃ اور تمام عبادات کی صورتیں باطل ہو جائیں گی البتہ اس پر گناہ باقی رہے گا۔

تشریح

عوارض سادی میں سے گیارہواں عارضہ موت ہے اور اکثر اہل سنت والجماعت کے نزدیک موت ایسی وجہ صفت کا نام ہے جس کو حیات کی ضد بنا کر پیدا کیا گیا ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے عَلَّقَ الْمَوْتُ وَالْحَيَاتُ اور مخلوق وجودی چیز ہوتی ہے نہ کہ مدی۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ قیامت کے دن موت کو سیاہ اور مفید مینڈے کی شکل میں لا کر ذبح کیا جائے گا اور ذبح وجودی چیز کو کیا جاسکتا ہے نہ کہ مدی کو۔ اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ موت مدی چیز ہے اسلئے کہ مدیم حیات کا نام موت ہے اور آیت میں عَلَّقَ الْمَوْتُ وَالْحَيَاتُ کے معنی قَدَّرَ کے ہیں اور ان کا منہ جرح و جہدوی چیز کا لگا یا جاتا ہے مدی چیز کا بھی لگایا جاسکتا ہے۔

صاحب لم الثبوت نے کہا کہ موت کے مدی ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ مدیم معض اور فنا و معض ہے بلکہ مدی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ موت روح کے بدن سے جدا ہونے کا نام ہے اور اس واسطے اس دار کینف منتقل ہونے کا نام ہے اسی وجہ سے میت کو احکام آخرت کے سلسلے میں ہی اور زندہ شمار کیا گیا ہے۔ بہر حال موت غایب ہو کر کا نام سے جس میں کسی بھی اعتبار سے قدرت موجود نہیں ہوتی ہے۔ مصنف نے مجزئہ کے بعد غایب کا لفظ بڑھا کر مرض، جنون، صغیرہ رقیب سے احتراز کیا ہے کیونکہ ان عوارض کے ساتھ اگرچہ عجز متحقق ہوتا ہے لیکن پھر بھی کسی نہ کسی اعتبار سے قدرت باقی رہتی ہے۔ بر خلاف موت کے کہ اس کے ساتھ کسی بھی اعتبار سے قدرت باقی نہیں رہتی ہے۔

پھر احکام کی دو قسمیں ہیں (۱) احکام دنیوی (۲) احکام اخروی۔ اور احکام دنیوی کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ احکام جو تکلیف کے قبیل سے ہیں جیسے نماز، روزہ، ان کا حکم یہ ہے کہ یہ احکام موت کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔ ان گناہ کے

حق میں باقی رہتے ہیں۔ موت کی وجہ سے ساقط تو اسلئے ہو جاتے ہیں کہ تکلیف (مکلف کرنے کی) غرض یہ ہے کہ مکلف ان احکام کو اپنے اختیار سے بجالائے حالانکہ موت کی وجہ سے یہ غرض فوت ہو گئی ہے پس غرض تکلیف کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ احکام میت سے ساقط ہو جائیں گے اسی وجہ سے علماء احناف نے کہا ہے کہ میت کے ذمہ سے زکوٰۃ اور دوسری عبادتیں نماز، روزہ، حج وغیرہ باطل اور ساقط ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ مرنے والے کے ذمہ اگر پہلے سالوں کی زکوٰۃ واجب ہو تو مرنے کے بعد اس کے متروکہ مال سے اس زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب نہ ہوگا اسی طرح نماز، روزہ اور حج کا اس کی طرف سے ادا کرنا یا اس کے مال متروکہ سے کفارہ ادا کرنا یا اس کے مال سے حج کرنا واجب نہ ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میت کے ترکہ سے زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ میں مال مقصود ہوتا ہے صاحب نصاب کا فعل مقصود نہیں ہوتا ہے چنانچہ فقیر اگر مال زکوٰۃ پر کامیاب ہو گیا اور اس نے صاحب نصاب کے علم کے بغیر خود ہی مقدار زکوٰۃ مال لے لیا تو اس کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، اور اب یہ زکوٰۃ نہ دینے کی وجہ عذاب نہ اخذ نہ ہوگا مگر اخراج کے نزدیک چونکہ فعل مقصود ہے اور موت کی وجہ سے فعل فوت ہو گیا ہے۔ اس لئے احکام دنیا میں میت کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی البتہ زکوٰۃ اور دوسری عبادات ادا نہ کرنے کا گناہ اس کے ذمہ باقی رہے گا۔ کیونکہ گناہ احکام آخرت میں سے ہے اور میت احکام آخرت میں زندہ ہوتا ہے پس اب اللہ تعالیٰ میت کو اپنے فعل و ترکہ سے جی چاہیں معاف کر دیں اور عمل و حکمت سے جی چاہیں عذاب دیں **إِنْ تَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ غَنَائِمٍ فَإِنَّهُ لَكُمْ حَرَامٌ**۔

وَمَا شَرِعَ عَلَيْهِمْ لِمَحَاجَةِ غَنِيمَةٍ إِنْ كَانَ حَقًّا مُعْلَقًا بِالْعَيْنِ يَبْقَى بِعَقَابِهِ لِأَنَّهُ نَعْلُهُ فِيهِ غَيْرُ مَقْصُودٍ وَإِنْ كَانَ ذِمَّتًا لَمْ يَبْقَ بِمُجَرَّدِ الذِمَّةِ حَقًّا يُنْصَرَفُ إِلَيْهِ مَالٌ أَوْ مَا يُؤْكَدُ بِهِ الدِّمَّةُ وَهُوَ ذِمَّةُ الْكَفِيلِ وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَيْثَمَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ إِنْ الْكَفَالَةُ بِالدِّمَّةِ عَنْ الْقَيْتِ لَا تَصِحُّ إِذَا لَمْ يَخْلُفْ مَالًا أَوْ كَفِيلًا كَانَ الدِّمَنُ عَنْهُ سَاقِطٌ بِعِلَالِ الْعَبْدِ الْمُحْجُورِ يُقْرَبُ بِالدِّمَنِ فَتَكْفُلُ عَنْهُ رَجُلٌ كَصَلِّ لَأَنَّهُ دِمَّتُهُ فِي حَقِّهِ كَامِلَةٌ وَإِنَّمَا حُمِّلَ إِلَيْهِ الْمَالِيَّةُ فِي حَقِّ الْمَوْتَى وَإِنْ كَانَ شَرِعَ عَلَيْهِ بِطَرِيقِ الصَّلَاةِ بَطْلًا إِلَّا أَنْ يُرْصَى بِهِ فَيُعْمَلُ مِنَ الثَّلَاثِ.

ترجمہ

اور وہ علم جو میت پر دوسرے کی حاجت کی وجہ سے مشروع ہو اگر وہ ایسا حق ہے جو عین کے ساتھ متعلق ہے تو وہ حق عین کی بقا کے ساتھ باقی رہے گا کیونکہ اس میں میت کا فعل مقصود نہیں ہے اور اگر وہ دین ہے تو وہ محض ذمہ کی وجہ سے باقی نہیں رہے گا یہاں تک کہ ذمہ کے ساتھ مال یا وہ چیز منظم ہو جائے

جس سے ذمہ ہو کہ جو جانتے اور وہ کفیل کا ذمہ ہے اسی وجہ سے حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہے جبکہ میت نے مال یا کفیل نہ چھوڑا ہو گو یا دین اس سے ساقط ہے بر خلاف عبد المجہد کے جو دین کا اقرار کرے پھر اس کی طرف سے کوئی شخص کفیل ہو جائے تو صحیح ہے اسلئے کہ کفیل کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے اور اس کے ذمہ کے ساتھ مولیٰ کے حق میں مالیت ملادی جاتی ہے اور اگر وہ حکم میت پر صلہ کے طور پر مشروع ہو تو باطل ہو جائے گا مگر یہ کہ اکی وصیت کر دی جائے تو وہ ثلث مال سے صحیح ہوگا۔

تشریح

اس عبارت میں احکام دنیا کی چار قسموں میں سے دوسری قسم کا بیان ہے جس کا مامل یہ ہے کہ وہ احکام جو میت پر دوسروں کی ضرورت کی وجہ سے مشروع کئے گئے ہوں ان کی عین نہیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ حکم مشروع اگر ایسا حق ہو جو عین شے کے ساتھ متعلق ہو تو وہ حکم اس عین کے باقی رہنے کی وجہ سے موت کے بعد بھی باقی رہے گا۔ مثلاً لئے مزہوں کہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے اور کرایہ کا مکان کہ اس کے ساتھ کرایہ دار کا حق متعلق ہے ادا مال امانت کہ اس کے ساتھ امانت رکھنے والے کا حق متعلق ہے اور بیع کہ اس کے ساتھ مشتری کا حق متعلق ہے پس راہن، مالک مکان، مودع (ایمن) اور بائع کے مرنے کے بعد اگر مذکورہ چیزیں بعینہ موجود ہوں تو ان کے باقی رہنے کی وجہ سے مرتہن اور کرایہ دار وغیرہ کا حق باقی رہے گا اور راہن و دیور کے مرنے کی وجہ سے ان کا حق باطل نہ ہوگا چنانچہ یہ چیزیں ترکہ میت میں داخل ہوئے بغیر اور غما، اور وراثہ پر تقسیم ہوئے بغیر ارباب حق کو مل جائیں گی یعنی جن لوگوں کا حق متعلق ہے وہی ان چیزوں کو لے لیں گے۔ دلیل یہ ہے کہ مذکورہ چیزوں میں بندے کا فعل مقصود نہیں ہے بلکہ عین شے کی سلامتی مقصود ہے اور جب عین شے کی سلامتی مقصود ہے تو جب تک عین باقی رہے صاحب حق کا حق باقی رہے گا اور جب صاحب حق کا حق باقی ہے تو وہی اس کو لے لیگا اگرچہ راہن، مالک مکان، مودع اور بائع مری کہیں دگئے ہوں۔

دوسری قسم یہ ہے کہ وہ حکم مشروع جو دوسرے کی ضرورت کی وجہ سے مشروع ہوا اگر دین فی الذمہ کے قبیل سے ہو تو وہ محض میت کے ذمہ کی وجہ سے باقی نہیں رہے گا بلکہ جب میت کے ذمہ کے ساتھ مال ملا ہو یعنی میت نے مال چھوڑا ہو۔ یا وہ ملا ہو جس کی وجہ سے ذمہ مضبوط اور مستحکم ہو جاتا ہے یعنی میت نے اپنا کفیل چھوڑا ہو تو ان دونوں صورتوں میں دین باقی رہے گا چنانچہ مال چھوڑنے کی صورت میں اس مال سے دین وصول کیا جائے گا اور کفیل چھوڑنے کی صورت میں دین کا مطالبہ اس سے کیا جائے گا اور اگر میت نے مال چھوڑا ہو اور کفیل چھوڑا ہو تو اس صورت میں دنیاوی احکام کے اعتبار سے اس کے ذمہ میں دین باقی نہیں رہے گا اور جب اس صورت میں دین باقی نہیں رہا تو میت کی اولاد سے اس دین کے مطالبہ کا بھی حق نہ ہوگا ہاں آخرت میں اس دین کو وصول کرنے کا پورا پورا حق ہوگا۔ صاحب حامی کہتے ہیں کہ چونکہ محض میت کے ذمہ کی وجہ سے دین باقی نہیں رہتا ہے اسلئے حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ میت اگر مفلس ہو اور اس نے مال نہ چھوڑا ہو اور وہی اس نے اپنا کوئی کفیل چھوڑا ہو تو ایسی صورت میں اس میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا صحیح نہ ہوگا گو یا احکام دنیا میں اس مسئلہ سے اسلئے کہ کفالت کہتے ہیں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے

ساتھ ملانا۔ اور مال اور کفیل نہ چھوڑنے کی وجہ سے میت کا ذمہ ہی معتبر نہیں ہے اور جب میت کا ذمہ معتبر نہیں ہے تو اس کے ذمہ کے ساتھ ساتھ کفیل کا ذمہ کیسے ملایا جاسکتا ہے اور جب کفیل کے ذمہ کا میت کے ذمہ کے ساتھ ملانا ممکن نہیں ہے تو میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا بھی صحیح نہ ہوگا۔ اس اگر میت کے پاس مال موجود ہو یا اس کی زندگی سے کفیل موجود ہو تو اس صورت میں چونکہ میت کا ذمہ معتبر ہے جیسا کہ پہلے گذرا ہے اس لئے اس کے ساتھ کفیل کے ذمہ کا ملانا بھی صحیح ہوگا اور جب اس صورت میں کفیل کے ذمہ کا ملانا صحیح ہے تو اس میت کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ اگر محض تبرع کے طور پر کسی انسان نے بغیر کفار کے اس کا دین ادا کر دیا تو یہ بالافتاح صحیح ہوگا۔ حضرت امام ابو یوسف امام محمد، امام شافعی، امام مالک اور امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر میت نے مال اور کفیل نہ چھوڑا ہو تو میت کی طرف سے کفیل ہونا تب بھی صحیح ہے اسلئے کہ موت میت کو دین سے بری نہیں کرتی ہے ورنہ تو تبرعاً دین ادا کرنے والے سے دین لینا حلال نہ ہوتا اور اس دین کا آخرت میں مطالبہ نہ کیا جاتا۔ ان حضرات کے مذہب کی تائید حدیث جابر سے بھی ہوتی ہے حدیث یہ ہے۔

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا بَصُلِّيَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مَاتَ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ فَكَانَ بِمَيْتَتِهِ فَقَالَ: أَعْلَبُهَا دَيْنٌ فَاتُوا تَعْمُرُوا بِسَائِرِهَا فَإِنْ مَاتَ رَجُلٌ مَاتَ مَسْجُودٌ فَقَالَ أَبُو ثَمَادَةَ الْأَنْصَارِيُّ هَلُمَّا عَلَيَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَصَلِّ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ (سنن، ابوداؤد) انشر کے رسول کی عادت یہ تھی کہ آپ ایسے آدمی کی نماز جنازہ نہ پڑھتے تھے جس کے ذمہ دین ہوتا، چنانچہ ایک میت کو لایا گیا آپ نے کہا کیا اس پر دین ہے۔ لوگوں نے کہا جی ہاں دو دین رہیں۔ آپ نے فرمایا اچھا تو اپنے اس ساتھی کی نماز تم ہی پڑھ لو۔ ابوقتادہ انصاری نے کہا اے رسول خدا دو دینار مجھ پر لازم ہیں، یعنی میں ادا کروں گا پس اس کے بعد انشر کے رسول نے اس کی نماز پڑھی۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ دیکھیے ابوقتادہ میت کی طرف سے دو دینار ادا کرنے کے کفیل ہوئے ہیں اور انشر کے رسول کی موجودگی میں کفیل ہوئے ہیں آپ نے اس پر کوئی کھبر نہیں فرمائی بلکہ تصویب فرمائی حتیٰ کہ اس کے بعد نماز جنازہ ادا فرمائی، اور بظاہر یہ ہی ہے کہ میت نے مال اور کفیل بھی نہیں چھوڑا تھا ورنہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوال کے جواب میں یہ ہی کہا جاتا کہ آپ نماز پڑھائیں میت کے پاس مال ہے اس سے ادا کر دیا جائیگا یا کفیل ہے وہ ادا کر دے گا۔ ہر حال اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ میت اگر مال اور کفیل نہ بھی چھوڑے تب بھی اس کی طرف سے کفیل ہونا صحیح ہے۔ ہماری طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ ابوقتادہ کے قول ”وہا علی“ سے کفار ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ ابوقتادہ نے تبرعاً اس کا دین ادا کیا ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابوقتادہ نے ادا کرنے کا وعدہ کیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابوقتادہ نے میت کی زندگی کے کفار کا اقرار کیا ہو یعنی یہ کہا ہو کہ رسول خدا میں میت کی زندگی میں کفیل ہو گیا تھا لہذا میں ادا کروں گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابوقتادہ اسی وقت کفیل بنے ہوں جیسا کہ ابو یوسف وغیرہ کہتے ہیں لیکن اس قدر احتمالات کے ہوتے ہوئے یہ حدیث انشاء کفار پر کیسے جہت ہو سکتی ہے۔

”بخلان العبد المحجور سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ذمہ کا ضعیف ہونا عبد محجور اور میت دونوں میں برابر ہے یعنی جس طرح میت کا ذمہ ضعیف ہے اسی طرح عبد محجور کا ذمہ بھی ضعیف ہے لہذا جس طرح میت کی طرف سے کفیل ہونا صحیح نہیں ہے اسی طرح عبد محجور کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح نہ ہونا چاہیے مالا نکہ آپ عبد محجور کی طرف سے کفالت کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبد محجور اگر کسی کے لئے ذین کا اقرار کرے تو اس کی طرف سے کفیل ہونا اس لئے صحیح ہے کہ غلام محجور کے عاقل بالغ مکلف ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں اس کا ذمہ کامل ہے اور فی الحال عبد محجور سے مطالبہ بھی ممکن ہے۔ اس طور پر کہ مولیٰ عبد محجور کے اقرار کی تصدیق کر دے یا اس کو آزاد کر دے تو ان دونوں صورتوں میں عبد محجور سے فی الحال مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔ پس جب عبد محجور سے مطالبہ کرنا صحیح ہے تو اس کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح ہے کیونکہ کفالت مطالبہ پر ہی مبنی ہے۔ ہاں جو شخص عبد محجور کی طرف سے کفیل ہوگا اس سے تو فی الحال مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں مطالبہ سے کوئی چیز مانع نہیں ہے مگر عبد محجور کے حق میں مطالبہ چونکہ مانع اس کا مقصد ہونا اور کسی چیز کا مالک نہ ہونا موجود ہے اس لئے اس سے فی الحال مطالبہ نہ کیا جائے گا بلکہ آزاد ہونے کے بعد یا مولیٰ کے اس کی تصدیق کرنے کے بعد اس سے ذین کا مطالبہ کیا جائیگا۔

”وانما ضمت الیہ المالیۃ“ سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب عبد محجور کا ذمہ کامل ہے جیسا کہ آپ نے بیان کیا ہے تو مولیٰ کے حق میں اس کے ساتھ مالیت رقبہ کو کیوں ملایا گیا ہے۔ یعنی مولیٰ کے حق میں اس کی مالیت کیوں معتبر ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر کسی کا غلام محجور ہو اور اس کی قیمت مثلاً دو ہزار روپیہ ہو اور مولیٰ مر گیا ہو تو یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ مولیٰ دو ہزار کی مالیت چھوڑ کر مرا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبد محجور کا ذمہ اگرچہ خود اس کے حق میں کامل ہے لیکن مولیٰ کے حق میں کامل نہیں ہے پس مولیٰ کے حق میں اس کی مالیت رقبہ کو اس کے ساتھ اس لئے ملا دیا گیا ہے تاکہ جب مولیٰ کے حق میں دین ظاہر ہو مثلاً مولیٰ عبد محجور کے اقرار کی تصدیق کر دے تو اس صورت میں مالیت رقبہ جو مولیٰ کا حق ہے اس سے ذین کا وصول کرنا ممکن ہو پس مالیت رقبہ کا عبد محجور کے ذمہ کے ساتھ ملانا مولیٰ کے حق میں دین کے ظاہر ہونے کی وجہ سے ہے اسلئے نہیں کہ اس کا ذمہ خود اس کے حق میں کامل نہیں ہے۔

تیسری قسم یہ ہے کہ اگر وہ احکام جو میت پر دوسروں کی وجہ سے مشروع ہوئے ہیں بطریق مصلحتوں مثلاً محارم کا نفقہ، کفارات، صدقۃ الفطر تو یہ احکام موت کی وجہ سے باطل ہو جائیں گے کیونکہ رقیق کی وجہ سے ذمہ جس قدر ضعیف ہوتا ہے موت کی وجہ سے اس سے بھی زیادہ ضعیف ہوتا ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ رقیق مصلحت واجب ہونے سے مانع ہے یعنی مصلحت اور تبرعات کرنا رقیق پر واجب نہیں ہوتے تو موت بدرجہ اولیٰ مصلحت واجب ہونے سے مانع ہوگی یعنی مصلحت اور تبرعات میت پر بھی واجب نہ ہوں گے۔ البتہ اگر میت نے وصیت کی ہو تو ایک نہائی مال سے اس کی طرف سے مصلحت صحیح ہوں گے کیونکہ شریعت نے ازراہ شفقت ایک نہائی مال میں..... اس کے تصرف کو جائز قرار دیا ہے۔

وَأَمَّا التَّائِي شُرْعَ لَهُ فَبِنَاءٌ عَلَى حَاجَتِهِ وَالْمَوْتُ لَا يَتَانِي الْحَاجَةَ نَبِيْلِي
لَهُ مَا يَنْقُضِي بِهِ الْحَاجَةَ وَلِذَلِكَ قَدِّمَ جَهَاذَهُ شَعْرَ دِيُوْتَهُ ثُمَّ وَصَايَاهُ
مِنْ ثَلَاثِهِ ثُمَّ رَجَبَ الْمَوَارِيثَ بِطَرَفِي الْخِلَافَةِ عَنْهُ نَظَرًا لَهُ وَلِهَذَا بَقِيَتْ
الْكِتَابَةُ بَعْدَ مَوْتِ التَّوَالِي وَبَعْدَ مَوْتِ الْمُكَاتِبِ عَنْ وَفَاءٍ وَقُلْنَا إِنَّ الْمَرْأَةَ
تَقْسِمُ رُوحَهَا بَعْدَ الْمَوْتِ فِي عِدَّةٍ تَمْلِكُ لَهَا التَّوَالِي فَبَقِيَ مِلْكُهُ إِلَى انْقِضَاءِ
الْعِدَّةِ فِي بَيْتِهَا هُوَ مِنْ حَوَائِجِ خَاصَّةٍ بِخِلَافِ مَا إِذَا مَاتَتْ الْمَرْأَةُ لِأَنَّهَا
مَمْلُوكَةٌ وَقَدْ بَقِيَتْ أَهْلِيَّتُهُ الْمَمْلُوكِيَّةُ بِالْمَوْتِ وَلِهَذَا نَعْنَى حَقُّ الْقَتْلِ
بِالْيَدِيَةِ إِذَا انْقَلَبَ الْيَمَاصُ مَالًا.

ترجمہ

اور بہر حال وہ احکام جو خود میت کے لئے مشروع ہوں تو وہ اس کی حاجت پر مبنی ہوں گے اور
موت حاجت کے منافی نہیں ہے لہذا میت کیلئے وہ احکام باقی رہیں گے جن کے ذریعہ اس کی حاجت
پوری ہو جائے اسی وجہ سے میت کی تجہیز و تکفین کی جاتی ہے پھر اس کے دیون پھر اس کے ثلث مال سے اس کی
وہمیں پھر میت پر شفقت کرتے ہوئے اس کی طرف سے بطریق خلاف میراثیں واجب ہوں گی اسی وجہ سے مولیٰ کی موت
کے بعد کتابت باقی رہے گی اور مکاتب کی موت کے بعد وفاء سے اور ہم نے کہا کہ عورت شوہر کی موت کے بعد
اپنی عدت میں اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے اسلئے کہ شوہر مالک ہے لہذا اس کی ملک عدت پوری ہونے تک باقی
رہے گی خاص طور سے ان امور میں جو اس کی ضروریات میں سے ہیں۔ برخلاف اس کے کہ جب عورت مر گئی ہو کیونکہ
عورت مملوکہ ہے اور موت کی وجہ سے ملکیت کی اہلیت باطل ہو گئی اسی وجہ سے مقتول کا حق دیت کے ساتھ متعلق ہوگا
بلکہ قصاص مال سے بدل جائے

تشریح

احکام دنیا کی چار قسموں میں سے تیسری قسم یہ ہے کہ اگر حکم مشروع خود میت کا حکم ہو یعنی وہ حکم میت
کی حاجت پر مبنی ہو اور میت کی حاجت کی وجہ سے مشروع کیا گیا ہو تو میت کیلئے وہ حکم اتنی مقدار
باقی رہے گا جس سے میت کی حاجت پوری ہو جائے اور موت حاجت کے منافی بھی نہیں ہے اسلئے کہ میت
ماجسزہ ہے اور عجز اسباب حاجت میں سے ہے لہذا موت حاجت کے منافی نہ ہوگی بلکہ حاجت کو جنم دے گی بہر حال
جب یہ حکم مشروع میت کی حاجت پر مبنی ہے اور میت کے لئے یہ حکم بقدر حاجت باقی رہتا ہے تو میت کی تکفین
تجہیز اور تدفین ادائیگی پر مقدم ہوگی کیونکہ کفن و دفن کی طرف میت کی احتیاج دین کی ادائیگی کی احتیاج سے
بڑھ کر ہے اسلئے کہ زندگی میں کچھ سے پہلے کی قرض خواہوں کے حق پر مقدم ہے لہذا مرنے کے بعد بھی یہ ضرورت
قرض خواہوں کے حق پر مقدم ہوگی۔ پھر میت کے دیون ادا کئے جائیں گے کیونکہ اپنے ذمہ کی برادرت کے لئے ادا کئے
دین کی حاجت و میت کی حاجت سے بہت بڑھ کر ہے اسلئے کہ وصیت تو میت کی طرف سے محض ایک خبر ع اور امان

ہے۔ پھر تہائی مال سے میت کی وصیت نافذ کی جائے گی کیونکہ وصیت کی طرف امتیاح وارثین کے حق سے زیادہ قوی ہے اسلئے کہ وصیت کا فائدہ آخرت میں میت ہی کی طرف لوٹے گا اور میت آخرت میں اس کی محتاج ہے پھر ورثاء کو میت کے خلفاء اور جائین بناتے ہوئے باقی دو ثلث میں میراث جاری ہوگی یعنی میت کے اموال میں اس کے ورثاء اس کے جائین ہوں گے۔ مصنف کی عبارت ”نظراً لہ“ کا تعلق تمام امور سے ہے یعنی تجہیز، ادائے دین، تنفیذ وصیت اور جریان میراث ان تمام باتوں کا نفع خود میت کو حاصل ہوگا چنانچہ تجہیز، ادائے دین، تنفیذ وصیت کے نفع کا میت کی طرف لوٹنا تو ظاہر ہے اور جریان میراث کا نفع اس طور پر لوٹے گا کہ جب اسکے ورثاء مالدار ہوں گے اور اسکے مال سے نفع اٹھائیں گے۔ تو اس کی روح کو سکون ملے گا اور اس کے لئے آخرت میں ثواب حاصل ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے کہ میت کے لئے ورثہ دعا و خبر کریں اور اس کے لئے کچھ صدقہ کر دیں۔

”ولہذا بقیت الکتابہ“ سے تفریع پیش کرتے ہوئے مصنف حسامی نے فرمایا ہے کہ میت کے لئے جو کچھ بقدر حیات حکم مشروع باقی رہتا ہے اسلئے موتی کے مرنے کے بعد عقد کتابت باقی رہے گا یعنی اگر موتی مر گیا اور مکاتب زندہ رہا تو میت کی حاجت الی الثواب کی وجہ سے عقد کتابت باقی رہے گا کیونکہ عقد کتابت کے باقی رہنے کی صورت میں بدل کتابت میت کے ورثاء کو دیا جائے گا اور مکاتب آزاد ہو جائے گا۔ پس جو بدل کتابت میت کے ورثاء کو ملا ہے میت کو اس کا بھی ثواب حاصل ہوگا اور مکاتب کے آزاد ہونے کی وجہ سے بھی میت کو ثواب حق حاصل ہوگا کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”من اعتق عبداً عتق اللہ بکل عضو عضوہ من النار“ جس نے غلام آزاد کیا اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے بدلے میں آزاد کرنے والے کا ہر عضو جہنم سے آزاد کریں گے۔ اسی طرح اگر مکاتب مر گیا اور اس نے اتنا مال چھوڑا جس سے بدل کتابت ادا کیا جاسکتا ہے اور موتی زندہ رہا تو عقد کتابت کے باقی رہنے کا حکم دیا جائیگا حتیٰ کہ مکاتب کے ورثاء اس کے متروکہ مال سے بدل کتابت ادا کریں گے اور عقد کتابت کی بقا کا حکم مکاتب کی حاجت کی وجہ سے دیا گیا ہے۔ کیونکہ مکاتب اس بات کا محتاج ہے کہ اسکو آزادی حاصل ہو جائے اور کھڑا اور رقیق اس سے زائل ہو جائے تاکہ بدل کتابت ادا کرنے کے بعد اس کا باقی مال اس کے ورثاء کے لئے میراث ہو جائے اور اس سے جو بچے کتابت کے زمانے میں پیدا ہوئے یا کتابت کے زمانے میں اس نے اپنے بچوں کو خریدا ہے وہ سب آزاد ہو جائیں کیونکہ حریت اور رقیقیت میں اولاد باپ کے تابع ہوتی ہے پس مکاتب کی زندگی کے آخری جز میں اس کے آزاد ہونے کا حکم لگا دیا جائیگا۔

اور جو کچھ بقدر حاجت میت کے لئے حکم باقی رہتا ہے اسلئے ہم نے کہا کہ شوہر کے مرنے کے بعد عورت اپنی عدت کے زمانہ میں شوہر کو غسل دے سکتی ہے اسلئے کہ شوہر مرنے کے بعد بھی اپنی بیوی کا مالک ہے اور مالک اسلئے ہے کہ ملک نکاح و ثار کی طرف منتقل نہیں ہوتی ہے لہذا سابقاً عدت شوہر کی ملک ان تمام چیزوں میں باقی رہے گی جن کے ساتھ شوہر کی ضرورت وابستہ ہے اور جو چیزیں شوہر کی ضروریات میں سے نہیں ہیں ان کے اندر شوہر کی ملک باقی نہیں رہے گی۔ پس غسل چونکہ مرحوم شوہر کی ضرورت ہے اسلئے غسل کے سلسلہ میں

مرحوم شوہر کی ملک نکاح باقی رہے گی اور بیوی کے لئے غسل دینے کی اجازت ہوگی۔ ہاں۔ اگر بیوی مرگئی تو شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا ہے اسلئے کہ بیوی ملوکہ ہوتی ہے اور اس کی موت کی وجہ سے اس کے ملوکہ ہونے کی اہلیت باطل ہوگئی کیونکہ میت ان تصرفات کا مکمل نہیں ہو سکتی جن کا تعلق ملکیت کے ساتھ ہو بہر حال جب عورت کی ملکیت فوت ہوگئی تو نکاح نام علاقہ کے ساتھ مرتفع ہو گیا اور جب بیوی کے مرنے کی صورت میں نکاح بالیکہ مرتفع ہو گیا تو اب مرد کے لئے اس کو پھینا جائز ہوگا اور نہ اس کی طرف دیکھنا جائز ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح عورت اپنے مرحوم شوہر کو غسل دے سکتی ہے مرد بھی اپنی مرحوم بیوی کو غسل دے سکتا ہے کیونکہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدیقہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا ”لومیت لفسلک“ (احمد ابن ماجہ) اگر تمہاری موت واقع ہوگئی تو میں تم کو غسل دوں گا۔ اور ابن جہان نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لومیت قبل لفسلک“ اگر تو مجھ سے پہلے مرگئی تو میں تجھ کو غسل دوں گا۔ اور دارقطنی اور بیہقی میں اسما بنت عمیس سے مروی ہے کہ حضرت فاطمہؓ نے یہ وصیت کی تھی مجھ کو علی غسل دیں۔ اخنث کی طرف سے ان امادیت کے جواب میں کہا گیا ہے کہ ”لفسلک“ کے معنی یہ ہیں کہ میں تمہارے غسل کے سامان کا اختتام کروں گا براہ راست غسل دینا مراد نہیں ہے لیکن یہ جواب درست نہیں ہے کیونکہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے کہ اسما کہتی ہیں کہ میں نے اور علیؓ نے فاطمہ بنت رسولؐ کو غسل دیا ہے اور میت کے لئے وہ حکم مشروع جس سے اس کی حاجت متعلق ہو چونکہ باقی رہتا ہے اسلئے وصیت کے ساتھ مقتول کا حق متعلق ہو گیا جبکہ قصاص مال اور دیت میں تبدیل ہو گیا ہو یعنی اگر کسی شخص کو عداقتل کیا گیا ہو اور پھر مقتول کے ورثاء نے مال کی کسی مقدار پر صلح کر لی ہو یا بعض ورثاء نے قصاص معاف کر دیا ہو اور دوسرے بعض کے لئے مال واجب کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں اس مال کا حکم وہی ہوگا جو دیگر اموال کا حکم ہے حتیٰ کہ مقتول کے لئے بقدر حاجت مال باقی رہے گا یعنی اس مال دیت سے اس کے دیون ادا کئے جائیں گے اس کی وصیت نافذ کی جائے گی۔ اور اس کے بعد اگر کچھ مال باقی رہا تو بطریق خلافت ورثاء کو دیدیا جائے گا۔

وَإِنْ كَانَ الْأَصْلُ وَهَذَا الْقِصَاصُ يَنْبَغُ لِلْوَرَثَةِ ابْتَدَاءً بِسَبَبٍ انْعَقَدَ
لِلْمُؤْمَرِثِ لَا مَنَعَهُ يَجِبُ عِنْدَ انْقِضَاءِ الْحَيَاةِ وَعِنْدَ ذَلِكَ لَا يَجِبُ لَهُ إِلَّا مَا
يُضْطَرُّ إِلَيْهِ لِحَاجَتِهِ فَتَأَمَّرَ وَتَخَلَّفَ الْأَصْلُ لَا خِلَافَ حَالِهِمَا.

ترجمہ اگرچہ اصل یعنی قصاص ابتداءً ورثہ کے لئے ثابت ہوتا ہے ایسے سبب کی وجہ سے جو مورث کے لئے منع ہوا ہے اسلئے کہ قصاص زندگی ختم ہونے پر واجب ہوتا ہے اور اس وقت اس کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر جس کی طرف وہ اپنی حاجت کی وجہ سے مضطر ہو پس خلیفہ اصل سے جدا ہو گیا ان دونوں کی حالت کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔

تشریح

اس عبارت میں احکام دنیا کی چار قسموں میں سے چوتھی قسم کا بیان ہے ماحصل اس کا یہ ہے کہ قصاص جو مال منقلب الیہ کی اصل ہے وہ ابتداءً در ثا کے لئے ثابت ہوتا ہے ایسا نہیں کہ اولاً میت کے لئے ثابت ہو اور پھر منتقل ہو کر در ثا کے لئے ثابت ہو۔ ہاں اگر یہ قصاص مال کے ساتھ تبدیل ہو گیا ہو تو اس مال کے ساتھ اولاً میت ہی کا حق متعلق ہوگا جیسا کہ گذشتہ سطروں میں ذکر کیا گیا ہے رہا یہ سوال کہ قصاص اولاً در ثا کے لئے کیوں ثابت ہوتا ہے میت کے لئے کیوں ثابت نہیں ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ میت کے لئے وہ ہی چیز ثابت ہوتی ہے جس سے میت کی حاجت متعلق ہوتی ہو حالانکہ قصاص کے ساتھ میت کی کوئی حاجت متعلق نہیں ہے اور قصاص کو میت کی حاجت پورا کرنے کے لئے مشروع نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ قصاص مشروع ہونے کی غرض قاتل سے انتقام اور بدلہ لینا ہے اور اس انتقام کے ذریعہ مقتول کے اولیاء کا دل ٹھنڈا ہوگا نہ کہ مقتول کا اور قاتل کا ضرور ہوگا الحاصل قصاص مقتول کی حاجت ردائی کے لئے مشروع نہیں ہوا بلکہ اولیاء مقتول کی حاجت ردائی کے لئے مشروع ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو قصاص ابتداءً در ثا کے لئے ثابت ہوگا اور اگر آپ غور سے دیکھیں تو معلوم ہو جائے گا کہ قتل کی جنایت ایک لحاظ سے اولیاء ہی کے حق میں واقع ہوتی ہے کیونکہ مقتول اگر زندہ رہتا تو اس کی زندگی سے کچھ نہ بچا دیا ضرور فائدہ اٹھاتے۔ الغرض اس اعتبار سے قتل کی جنایت اولیاء کے حق میں واقع ہوتی اور جب جنایت اولیاء کے حق میں واقع ہوتی تو قصاص میں اس جنایت کا بدلہ ہے وہ بھی ابتداءً اولیاء ہی کے لئے ثابت ہوگا ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ قصاص کا ثبوت ایسے سبب سے ہوا ہے جو سبب مورث (مقتول) کے لئے منعقد ہوا ہے کیونکہ قاتل نے مقتول کی جان اور زندگی تلف کی ہے پس اس اعتبار سے جنایت مقتول کے حق میں پائی گئی اور جب اس اعتبار سے جنایت مقتول کے حق میں پائی گئی تو موت واقع ہونے سے پہلے اگر یہ مقتول قاتل کو معاف کرنا چاہے تو معاف کر سکتا ہے اور واجب ہونے والا قصاص چونکہ در ثا کا حق ہے اسلئے در ثا زخم خوردہ مقتول کی موت سے پہلے اگر قاتل کو معاف کرنا چاہے تو معاف کر سکتے ہیں۔ لہذا یجب عند الغضاء والحویات سے معاف نے اپنے انداز میں اس حق میں کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ قصاص اس وقت واجب اور ثابت ہوتا ہے جب مقتول کی زندگی ختم ہو جائے اور زندگی ختم ہونے کے بعد میت کی اہلیت ملک چونکہ باطل ہو جاتی ہے اسلئے میت کے لئے وہ ہی چیز ثابت ہوگی جس کی طرف وہ اپنی ضرورت کی خاطر مضطرب ہو اور قصاص سے چونکہ مقتول کی کوئی حاجت متعلق نہیں ہے اس لئے قصاص ابتداءً در ثا کے لئے ثابت ہوگا اور ایسا نہیں ہوگا کہ ابتداءً مقتول کے لئے ثابت ہو اور پھر در ثا کے لئے ثابت ہو۔ "فغارق الخلف الاصل" سے لیکر اعراض کا جواب ہے۔ اعراض یہ ہے کہ جب قصاص ابتداءً در ثا کے لئے ثابت ہوتا ہے تو دیت جو قصاص کے بدلے میں ماحصل ہوتی ہے وہ بھی ابتداءً در ثا کے لئے ثابت ہوتی چاہیے کیونکہ یہ دیت قصاص کا خلیفہ ہے اور خلیفہ حکم میں اصل سے جدا اور مختلف نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اصل (قصاص) اور خلیفہ (دیت) کی حالتیں مختلف ہیں اس طور پر کہ اصل یعنی قصاص مقتول کی حاجت پوری کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور شبہ کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا ہے اور خلیفہ یعنی دیت

اس کی صلاحیت رکھتی ہے لہذا خلیفہ کا حکم اصل کے حکم سے مختلف ہوگا یعنی اصل یعنی فضا میں ابتداء و زوال کے لئے ثابت ہوگا اور خلیفہ یعنی دیت ابتداء و مقتول کے لئے ثابت ہوگی مگر اس سے اس کی حاجتیں پوری کی جائیں گی پھر زوال کے لئے بطریق خلاف ثابت ہوگی اور اختلاف حال کے وقت خلیفہ اصل سے مختلف ہو جاتا ہے۔ چنانچہ دیکھیے وضو اصل ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے گراں کے باوجود دونوں کا حکم مختلف ہے اس طور پر کہ دونوں میں نیت شرط نہیں ہے اور تیمم میں نیت شرط ہے اور ان میں اختلاف حال یہ ہے کہ پانی جس سے وضو ہوتا ہے بذات خود مطہر ہے نیت کا مستاح نہیں ہے اور مٹی ملوث اور آلودہ کرنے والی ہے۔ مٹی سے صرف امر تبدیلی کے طور پر حکم شرع طہارت حاصل ہوتی ہے لہذا نیت مستاح نیت ہوگی۔

وَأَمَّا أَحْكَامُ الْآخِرَةِ فَهَكَذَا فِيهَا حُكْمُ الْأَحْيَاءِ لِأَنَّ الْقَبْرَ لِلنَّبْتِ فِي حُكْمِهِ
الْآخِرَةِ كَالْتَرَجِّحِ لِلنَّمَاءِ وَالْمَهْدِ لِلظُّفْرِ فِي حَقِّ الدُّنْيَا وَضَعَهُ فِيهِ لِأَحْكَامِ
الْآخِرَةِ رُوضَةٌ دَائِرٌ أَوْ حَفْرَةٌ نَارٍ وَتَرْجُوهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يُصَيِّرَكَ لِنَارٍ رُوضَةً
بِكَرَمِهِ وَتَضَلُّهُ.

ترجمہ اور پہلے احکام آخرت تو اس کے لئے اس میں زندوں کا سا حکم ہے اسلئے کہ قبر میت کیلئے حکم آخرت میں ایسی ہے جیسے نطفہ منی کے لئے رحم مادر اور بچہ کے لئے گہوارہ۔ دنیا کے حق میں میت کو قبر میں رکھا گیا ہے احکام آخرت کیلئے (اس لئے کہ اس کی قبر) یا دارالانساب کی کیاری ہے یا جہنم کا گڑھا ہے اور ہم اللہ امید کرتے ہیں کہ وہ اپنے فضل و کرم سے قبر کو ہمارے لئے باغیچہ بنا دیگا۔

تشریح عارضہ موت کے تحت برین کیا گیا تھا کہ جو احکام میت کے ساتھ متعلق ہیں ان کی دو قسمیں ہیں (۱) احکام دنیا (۲) احکام آخرت۔ احکام دنیا کی اقسام اربعہ سے فارغ ہو کر اب ہمارے احکام آخرت بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ میت احکام آخرت میں زندوں کے حکم میں ہوتا ہے اسلئے کہ حکم آخرت میں میت کیلئے قبر ایسی ہے جیسا کہ نطفہ منی کے لئے رحم مادر اور بچہ کیلئے گہوارہ پس جس طرح رحم مادر اور گہوارہ دنیا کی منزلوں میں سے پہلی منزل ہے اسی طرح قبر آخرت کی منازل میں سے پہلی منزل ہے اور جس طرح مادہ منویہ کو رحم میں اور بچہ کو گہوارہ میں نکلنے کے لئے رکھا جاتا ہے اسی طرح قبر میں میت کو نکلنے کے لئے رکھا جاتا ہے اور جس طرح بعض احکام دنیا میں جنین کے لئے زندوں کا حکم ہے اسی طرح قبور کے اندر میت احکام آخرت کیلئے زندوں کے حکم میں ہے پس میت کو قبر میں اسلئے رکھا جاتا ہے تاکہ اس پر احکام آخرت نافذ ہوں۔ لہذا میت اگر اہل سعادت میں سے ہے تو قبر اس کیلئے جنت کی کیاری اور جنت کا باغیچہ ثابت ہوگی اور اگر وہ اہل شقاوت میں سے ہے تو اس کے لئے قبر جہنم کا گڑھا ثابت ہوگی۔ اللہ کی شان کریں سے یہی توقع ہے کہ وہ ہمارے لئے قبر کو جنت کی کیاری اور جنت کا باغیچہ بنائے گا۔ اَللّٰهُمَّ خَلِّقْنَا مَجَانًا

وَرَزَقْنَاهُ مِجْنَانًا فَاعْفِرْ لَنَا مِجْنَانًا. اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا وَالْحَقُّنَا بِالصَّالِحِينَ وَاجْعَلْنَا فِي رُحْمَةِ الْعَالَمِينَ حَتَّى يَسْتَهْلِكَ ذَانَا فِي ذَاتِكَ وَصِفَاتُنَا فِي صِفَاتِكَ. جیل احمد علی مدنی

**فَصْلٌ فِي الْعَوَارِضِ الْمَكْتَسِبَةِ أَمَّا الْجَهْلُ فَأَنْوَاءُ أَمْرُهُ
جَهْلٌ بَاطِلٌ بِلا شُبْهَةٍ وَهُوَ الْكُفْرُ وَرَأْيُهُ لَا يَضِلُّ عَنْ مَرَا فِي الْأَخْرَجِ
أَصْلًا لِأَنَّهُ مُكَابَرَةٌ وَجُحُودٌ بَعْدَ وَضُوحِ الدَّلِيلِ**

ترجمہ

یہ فصل ان عوارض کے بیان میں ہے جن کا کسب کیا جاتا ہے۔ بہر حال جہل تو اس کی چار قسمیں ہیں بلاشبہ جہل باطل اور وہ کفر ہے اور یہ آخر میں بالکل عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ کفر مکابرہ ہے اور دلیل واضح ہونے کے بعد انکار ہے۔

تشریح

جب فاضل مصنف عوارض سماوی سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے عوارض مکتسبہ کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ عوارض مکتسبہ سے مراد وہ عوارض ہیں جن کے حصول میں بندے کے اختیار کو دخل ہو۔

عوارض مکتسبہ میں سے پہلا عارضہ جہل ہے جہل دو طرح کا ہوتا ہے ایک جہل بسیط دوم جہل مرکب۔ جہل بسیط کہتے ہیں ایسی چیز کے نہ جاننے کو جسکی شان یہ ہو کہ اسکو مانا جائے۔ پس اس کو تفریق کے پیش نظر جہل اور علم کے درمیان عدم و ملکہ کا تقابلی ہوگا۔ جہل مرکب کہتے ہیں اس اعتقاد بازم کو جو واقع کے مطابق نہ ہو لیکن مطابقت کا اعتقاد رکھتا ہو یعنی انسان ایک چیز کا علم نہ رکھتا ہو لیکن سمجھتا ہو کہ مجھے اس کا علم ہے۔ اسی کو ایک فاذی شاعر نے اس طرح کہا ہے۔

ہر آنکس کہ نہ داند و بداند کہ بداند نہ در جہل مرکب اید الی دمر بماند

باری تعالیٰ کے قول ”واللہ اعلم من بطون امہالم لا تعلمون شیئاً“ کی وجہ سے اگرچہ جہل کا اصلی ہونا معلوم ہوتا ہے لیکن اسکو عوارض میں سے ماننے کا کیا ہے کہ جہل ماہیت انسان سے ایک زائد چیز ہے اور انسان کے لئے لازم نہیں ہے بلکہ اس سے جدا بھی ہو جاتا ہے اور اس کو مکتسبہ میں سے شمار کیا گیا ہے حالانکہ اصل غفلت میں بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بندہ تحصیل علم کے ذریعہ اسکو زائل کرنے پر قادر تھا لیکن اس نے اکتساب علم میں کوتاہی کی حتیٰ کہ اس کی تحصیل کو ترک کر دیا اور جہل پر ستمر رہا پس اس کا تحصیل علم کو ترک کر دینا اور جہل پر ستمر رہنا ایسا ہے جیسا کہ اس نے اپنے اختیار سے جہل کا کسب کیا ہو اور جب یہ بات ہے تو جہل کو عوارض مکتسبہ میں سے شمار کرنا بالکل درست ہوگا۔ مصنف حاسمی کہتے ہیں کہ جہل کی چار قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ وہ جہل بلاشبہ باطل ہو اور وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ، ان کی صفات اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا کفر ہے یعنی مذکورہ چیزوں کا کفر ایسا جہل ہے جس کے باطل ہونے میں ذہن برابر شک و شبہ نہیں ہے اور یہ کفر آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یعنی کافر کو آخرت میں معذور نہ سمجھا جائے کیونکہ جہنم سے نجات دیدی جائے ایسا نہیں ہو سکتا ہے

بلکہ آخرت میں کافر مذہب فی النار ضرور ہوگا۔ ہاں احکام دین میں کفر کو عذر قرار دیا جاسکتا ہے مثلاً کافر اگر عقذر کر لے اور اپنے ذمی ہونے کو قبول کر لے تو وہ قتل اور حبس سے نجات پاسکتا ہے لیکن آخرت میں یہ عقذر اس کو مذہبِ جہنم سے نجات نہ دلا سکے گا۔ اور کفر آخرت میں اس لئے عذر نہیں ہوگا کہ کفر مکابرہ ہے یعنی علم کے باوجود انکار ہے اور دلائل واضح ہونے کے بعد انکار ہے کیونکہ بے شارفانیاں ایسی ہیں جو ان شرکی وحدانیت اور اسکے صفاتِ کمال کے ساتھ متصف ہونے پر دلالت کرتی ہیں چنانچہ کسی نے خوب کہا ہے

نفی کل شیء لہ شاهد + یدل عنہ احد

ہر چیز میں اس کے لئے شاہد ہے جو اس کے اکیلا ہونے پر دلالت ہے اور ایک اعرابی نے کئی اچھی بات کہی ہے۔
 البقرة تدل علی البعیر و اثرالات تدل علی السیر فالسموات ابراج والارض ذات فجاج تدلان علی الصانع اللطیف الخیر
 میں گئی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ سب سے اونٹ گذرا ہے۔ اور شانات قدم کسی کے جانے کی خبر دیتے ہیں۔
 پس یہ برجوں والا آسمان اور کھانچوں والی زمین صانعِ لطیف و خیر پر دلالت کریں گے۔
 بہر حال اگر کسی شخص میں ذرا سی عقل ہوگی تو وہ کفر کا مرتکب نہیں ہوگا مگر اس کے باوجود اگر کفر کا مرتکب ہو تو یہ اس کی طرف سے مکابرہ اور ہٹ دھرمی ہوگی اور جانتے ہوئے انکار ہوگا اور جاننے کے باوجود کسی چیز کا انکار اور جمود عذر نہیں ہو سکتا ہے۔ لہذا کفر بھی آخرت میں قطعاً عذر شمار نہ ہوگا۔

وَجَهْلٌ هُوَ دُونُهُ لَيْكِنَهُ بَاطِلٌ لَا يَضُرُّكُمْ عُدْرًا فِي الْآخِرَةِ أَيْضًا وَهُوَ
 جَهْلٌ صَاحِبِ التَّوْحِيدِ فِي صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَفِي أَحْكَامِ الْآخِرَةِ وَجَهْلٌ
 الْبَاطِلُ لَكِنَّهُ مُخَالِفٌ لِلدَّلِيلِ الْوَاضِحِ الَّذِي لَا شُبْهَةَ فِيهِ إِلَّا
 أَنَّهُ مُتَعَادِلٌ بِالْفُتْرَانِ فَكَانَ دُونَ الْأَوَّلِ لَيْكِنَهُ لَمَّا كَانَ مِنَ السَّالِفِينَ
 أَوْ مِمَّنْ يَنْتَحِلُ الْإِسْلَامَ لَزِمْنَا مُنَاطَرَتَهُ وَالْزَّامَةُ فَلَمْ نَعْمَلْ
 بِمَا وَدَّ إِلَهُ الْفَاسِدِ وَمُتْلَأَاتِ الْبَاطِلِ إِذَا أَتَتْ مَا لَ الْعَادِلِ أَوْ
 نَفْسَهُ وَلَا مَنَعَهُ لَهُ يَظُنُّ وَكَذَلِكَ سَائِرُ الْأَحْكَامِ كُلِّزَمُهُ

ترجمہ وہ جہل جو اس سے کم ہو لیکن وہ باطل ہے وہ بھی آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور وہ صاحبِ توحید ہے ان شرکی صفات میں اور احکامِ آخرت میں اور باغی کا جہل ہے کیونکہ باغی اس واضح دلیل کا مخالف ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے مگر یہ دونوں قرآن سے تاویل کرتے ہیں لہذا یہ اول سے کمتر ہوگا لیکن ان میں ہر ایک جو محکم مسلمانوں میں سے ہے یا ان لوگوں میں سے ہے جو اسلام کی طرف منسوب ہیں تو ہم پر ان سے مناظرہ اور ان کو الزام دینا لازم ہے پس ہم ان کی فاسد تاویل پر عمل نہیں کریں گے اور

ہم نے کہا کہ باغی نے جب عادل کا مال یا خود اس کو تلف کر دیا ہو اور باغی کے لئے کوئی حمایتی شکر نہ ہو تو وہ ضامن ہوگا اور ایسے ہی اس پر تمام احکام مسلمین لازم ہونگے۔

تشریح

جہل کی دوسری قسم وہ ہے جو کافر کے جہل سے کمتر ہے لیکن قسم اول کی طرح یہ بھی آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا یعنی جس طرح کافر اپنے جہل کی وجہ سے آخرت میں معذور شمار نہیں ہوگا اسی طرح یہ بھی اپنے جہل کی وجہ سے معذور نہیں سمجھا جائیگا۔ دوسری قسم کے جہل کی مثال صفات باری اور احکام آخرت کے سلسلہ میں نفس پرستوں اور عقل پرستوں کا جہل ہے مثلاً معتزلہ صفات باری کے انکار میں جاہل ہیں یعنی وہ اپنی نباتات سے صفات باری کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ بغیر علم کے عالم ہیں اور بغیر قدرت کے قادر ہیں۔ پس معتزلہ باری تعالیٰ کو عالم اور قادر تو مانتے ہیں لیکن حقیقت علم اور حقیقت قدرت کی نفی کرتے ہیں یعنی یہ نہیں کہتے کہ اللہ کے لئے علم اور قدرت ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ علم اور قدرت وغیرہ انسان کے لئے بھی ثابت ہیں پس اگر ان صفات کو اللہ کے لئے ثابت کیا گیا تو اللہ اور بندے کے درمیان تشابہ لازم آئے گا حالانکہ یہ باطل ہے۔ فلاسفہ ایک قدم آگے بڑھ کر یوں کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ پر عالم، قادر، سمیع اور بصیر وغیرہ اسماء کا اطلاق ہی درست نہیں ہے کیونکہ ان اسماء کا اطلاق انسان پر بھی ہوتا ہے لہذا اگر ان اسماء کا اطلاق اللہ پر کیا گیا تو تشابہ فی الاسم لازم آئے گا اور بقول ان کے یہ بھی باطل ہے۔ اسی طرح معتزلہ کا یہ جہل کہ وہ عذاب قبر کا انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس شخص میں حیات نہ ہو اس کو عذاب دینا محال ہے۔ اور رویت باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں اسلئے کہ باری تعالیٰ کسی جہت میں نہیں ہیں اور جو کسی جہت میں نہ ہو اس کی رویت محال ہے اور اشتیاق کو سعاد پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس طرح سعاد (غیر مرکب کبیرہ) کا جنت سے خروج نہیں ہوگا اسی طرح اشتیاق (مرکب کبیرہ) کا جہنم سے خروج نہیں ہوگا گویا وہ مرکب کبیرہ کے جہنم سے خروج کا انکار کرتے ہیں۔

باغی کا جہل بھی اسی دوسری قسم میں شامل ہے۔ باغی وہ شخص ہے جو امام عادل برحق کی اطاعت سے یہ سمجھ کر فرار کرے کہ میں حق پر ہوں اور امام عادل باطل پر ہے۔ بہر حال صاحب ہوئی اور باغی کا جہل بھی آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے عقائد و نظریات ایسے واضح دلائل کے مخالف ہیں جن میں کسی طرح کا شبہ نہیں مثلاً فلاسفہ عالم، قادر وغیرہ اسماء کے باری تعالیٰ پر اطلاق کا انکار کرتے ہیں۔ ان کے رد کے لئے وہ آیات کافی ہیں جن میں باری تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق کیا گیا ہے مثلاً هو اللہ الذی لا الہ الا هو عالم الغیب والشہادۃ الی آخر السورۃ۔ اور ان اللہ هو البصیر، ان اللہ علی کل شئی قدید۔ ان اللہ هو الزلق وذالقولۃ التین۔ اور معتزلہ جو اللہ کو عالم بلا علم، قادر بلا قدرت مانتے ہیں ان کے لئے انکار کافی ہوگا کہ اسماء مشتقہ کا بغیر اپنے معانی کے ثبوت نامکن ہے یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص صائب ہو مگر اس کے لئے ضرب ثابت نہ ہو، شارب ہو مگر اس کے لئے شرب ثابت نہ ہو۔ لہذا یہ کیسے ممکن ہوگا کہ اللہ عالم ہو مگر اس کے لئے علم ثابت نہ ہو، قادر ہو اور اس کے لئے قدرت ثابت نہ ہو۔

عذاب قبر کے ثبوت کیلئے یہ حدیث کافی ہے "استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منہ" اور ہمارے کے اندر حیات کا نہ ہونا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ مردے کے اندر اتنی حیات پیدا کر دیں جس سے وہ تکلیف عذاب محسوس کرنے لگے۔ رویت باری کے ثبوت کے لئے قرآن کی آیت "وجوہ یومضہ نافرة الى ربہا ناظرہ" شاہد عدل ہے۔ کیونکہ آیت میں نظر سے نظریں آنکھ سے دیکھنا ہی مراد ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "انکم سترون ربکم کما ترون القمر ليلة البدر" اس سے بھی زیادہ واضح دلیل ہے۔ اور مرتکب کبیرہ کے خردج من النار کے ثبوت پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "شفاعتی لاہل الکبا من امتی" واضح دلیل ہے۔ ان کے علاوہ اور بہت سی آیات و احادیث موجود ہیں جو عذاب قبر، رویت باری اور مرتکب کبیرہ کے خردج من النار کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں۔ ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ صاحب ہونی اور باغی چونکہ قرآن ہی سے تاویل کرتے ہیں اور اپنے استدلال میں قرآن و حدیث ہی کو پیش کرتے ہیں اسلئے ان کا جہل کاف کے جہل سے کمتر ہوگا۔ اور یہ دونوں قسم کے حضرات چونکہ مسلمان ہی ہیں یا اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اپنے مسلمان ہونے کے مدعی ہیں اسلئے ہم پر یہ بات لازم ہے کہ ہم ان سے مناظرہ کریں اور دلائل شرعیہ کے ذریعہ الزام عائد کر کے ان پر احکام شرع کو لازم کریں۔ کیونکہ جب یہ لوگ مدعی اسلام ہیں اور اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں تو ان سے مناظرہ کرنا اور دلائل کے ذریعہ احکام لازم کرنا ہمارے لئے ممکن ہوگا اور جب ہم پر منظرہ کرنا اور محبت شرعی کے ذریعہ الزام عائد کرنا لازم ہے تو ہم ان کی فاسد تاویلات قبول نہ کریں گے۔ اس کے برخلاف کافر کو وہ اسلام کے حق ہونے ہی کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے لہذا اس پر دلائل شرعیہ کے ذریعہ احکام لازم کرنا یکسے ممکن ہوگا۔

"فلم نفسل بتاویلہ الفاسد" پر متفرع کرتے ہوئے مصنف مسامی نے کہا ہے کہ اگر کسی باغی نے امام کے مطیع اور وفادار لوگوں میں سے ملال سمجھ کر کسی کو قتل کر دیا یا اس کے مال کو تلف کر دیا اور تاویل یہ کی کہ اس نے گناہ کا ارتکاب کیا ہے اور گناہ کا مرتکب کافر ہے اور کافر کا قتل کرنا اور اس کے مال کو تلف کرنا حلال ہے لہذا اس شخص کا قتل کیا جانا اور اس کے مال کا تلف کیا جانا بھی ملال ہوگا۔ پس یہ تاویل چونکہ فاسد ہے اس سے ہم نہ اس کو قبول کریں گے اور نہ اس پر عمل کریں گے چنانچہ اس تاویل کی وجہ سے باغی کے حق میں نہ اس کے قتل کی اباحت کا حکم دیں گے اور نہ اس کے مال کو تلف کرنے کی اباحت کا حکم دیں گے۔ بلکہ باغی کی حماقت کے لئے اگر لشکری قوت نہ ہو تو اس پر ضمان واجب کریں گے۔ اور اگر لشکری قوت موجود ہو تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ وجوب احکام کے لئے دو باتوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے یا تو مکلف کی طرف سے التزام ہو یا دلیل کے ذریعہ اس پر الزام ہو اور یہ دونوں باتیں نہیں ہیں۔ التزام کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور چونکہ اس کے پاس لشکری قوت موجود ہے اسلئے دلیل کے ذریعہ الزام بھی ممکن نہیں ہے اور جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو اس کی تاویل فاسد کو قبول کرنا واجب ہوگا چنانچہ بغاوت سے توبہ کے بعد نہ اس سے ضمان نفس وصول کیا جائے گا اور نہ

نہ زمان مال۔ مہیا کہ اسلام قبول کرنے کے بعد اہل عرب ان دونوں چیزوں کو وصول نہیں کیا جاتا ہے۔ شکر کی قوت نہ ہونے کی صورت میں جس طرح باغی پر ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح اس پر وہ تمام احکام لازم ہوں گے جو مسلمانوں پر لازم ہوتے ہیں اسلئے کہ باغی مسلمان ہے یا اسلام کا مدعی ہے اور اس پر دلیل کے ذریعہ ولایت الازام بھی باقی ہے لہذا اس پر اسلام کے جملہ احکام لازم کئے جائیں گے۔

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا مَنْ خَالَفَ فِي إِيْجْتِهَادِهِ الْكِتَابَ أَوِ السُّنَّةَ الْمَشْهُورَةَ مِنْ
عُلَمَاءِ الشَّرِيعَةِ أَوْ عَمِلَ بِغَيْرِهِ مِنَ السُّنَّةِ عَلَى خِلَافِ الْكِتَابِ أَوْ
السُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ . مُرَدُّهُ بَاطِلٌ لَيْسَ بِعَدُوٍّ أَصْلًا مِثْلُ الْفَقْوَى بِسَبْعِ
أَقْسَامٍ الْأَوَّلَى وَحِلَّةٌ مِثْرُوكِ التَّشْيِيعِ عَامِدًا وَالْقَصَائِصُ بِالنِّقَاطِ
وَالْقَضَاءُ بِشَاهِدٍ وَكَيْفِيَّةٍ

ترجمہ اور ایسے ہی علماء شریعت میں سے اس شخص کا جہل جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب یا سنت مشہورہ کی مخالفت کی ہو یا کتاب یا سنت مشہورہ کے خلاف حدیث غریب پر عمل کیا ہو مردود و باطل ہے بالکل عذر نہیں ہے جیسے امہات اولاد کی بیع اور متروک التسمیہ عائد کے حلال ہونے کا فتویٰ اور قسامت کی وجہ سے قصاص کا فتویٰ اور ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دینے کا فتویٰ۔

تشریح مصنف مسامی فرماتے ہیں کہ صاحب ہوئی اور باغی کے جہل کی طرح اس شخص کا جہل بکامردود اور ناقابل عذر ہے جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب الشریعہ یا حدیث مشہورہ کی مخالفت کی اور قیاس پر اعتماد کیا یا کتاب اور سنت مشہورہ کے برخلاف حدیث غریب پر عمل کیا مثلاً داؤد اصفہانی اور اصحاب لغواہر میں سے ان کے متبعین ام ولد کی بیع کے جواز کے قائل ہیں اور عامۃ العلماء عدم جواز کے قائل ہیں۔ اصحاب لغواہر ابو داؤد کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں، عن جابر قال بننا امہات الاولاد علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والی بکرہ الحدیث۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ عہد رسالت اور عہد صدیق میں امہات اولاد کی خرید و فروخت کیا کرتے تھے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ام ولد کی بیع جائز ہے۔ لیکن احادیث مشہورہ اس کے عدم جواز پر دلالت کرتی ہیں مثلاً ابن عباس رضی اللہ عنہما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا "اذا ولدت امۃ الرض منہ فہی معتقۃ عن دبر منہ او بعدہ (داری) جب کسی آدمی کی باندی نے اس کے لطف سے بچہ بنا تو وہ باندی اس مرد کے مرنے کے بعد آزاد ہے۔ اور ایک حدیث میں ہے "اعتقوا اولیاء" اس کے بچہ نے اسکو آزاد کر دیا یعنی آزادی کا مستحق بنا دیا۔ ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہو گیا کہ ام ولد آزادی کا مستحق ہے۔ یعنی آفت کے مرنے کے بعد اس کا آزاد ہونا یقینی ہے اور آزاد کی بیع ناجائز ہے۔ لہذا ام ولد کی

یہ سنا جائز ہوگی اور عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے " قال ایسا ولیدۃ ولدت ابن سیدہ فافانہ لایمیبہا ولایہیبہا ولا یورثہا وہیستیع منہا فاذا مات فہی حرۃ " (موطا امام مالک) اگر باندی نے اپنے مولیٰ کے لطف سے بچہ جنٹا تو مولیٰ نہ اس کو فروخت کریگا نہ بہر کریگا اور نہ اس میں میراث جاری ہوگی ہاں مولیٰ اس سے جماع کر سکتا ہے جب مولیٰ مر جائے گا تو وہ باندی یعنی ام ولد آزاد ہو جائے گی۔ اس حدیث سے بھی ام ولد کی بیع کا عدم جواز ثابت ہوتا ہے اور یہی حدیث جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے کیونکہ اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ موجود ہیں " فلما کان عمر بنہانا عنہ فانتہینا (ابوداؤد) جابر کہتے ہیں کہ جب عمر نے ہم لوگوں کو ام ولد کی بیع سے منع کیا تو ہم لوگ اس سے رک گئے یہ الفاظ نصراحت اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اکثر لوگوں کو حدیث جابر کے منسوخ ہونے کی خبر نہیں پہنچی تھی۔ جب عمر کا زمانہ آیا اور لوگ بکثرت ام ولد کی خرید و فروخت کرنے لگے تو عمر نے لوگوں کو باخبر کیا کہ ام ولد کی بیع کے جواز پر دلالت کرنے والی حدیث منسوخ ہے۔ اس کے بعد لوگوں نے ام ولد کی خرید و فروخت کا سلسلہ بند کر دیا اور کسی نے عمر کی مخالفت نہیں کی گویا عدم جواز پر اجماع منعقد ہو گیا۔ الحاصل ام ولد کی بیع کے جواز کا قول احادیث مشہورہ کے بھی خلاف ہے اور اجماع کے بھی خلاف ہے لہذا یہ قول مردود اور باطل ہو گا۔ اسی طرح حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ متروک التسمیہ عامداً کا کھانا حلال ہے اور حدیث اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔ حدیث تو یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ " تسمیۃ اللہ فی قلب کل مومن " ہر مومن کے دل میں اللہ کا نام موجود ہے اور جب دل میں اللہ کا نام موجود ہے تو زبان سے کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور قیاس یہ ہے کہ متروک التسمیہ ناسیئاً کا کھانا بالاتفاق حلال ہے لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے ہم متروک التسمیہ عامداً کو بھی حلال قرار دیتے ہیں لیکن یہ قول چونکہ کتاب اللہ " ولاتاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لیس " کے مخالف ہے اس لئے یہ قول بھی مردود اور باطل ہو گا۔ اسی طرح قسامت کی وجہ سے بعض صورتوں میں قصاص کا وجوب اور اولیاء مقتول کو پہلے قسم کھانا سنت مشہورہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے مردود اور باطل ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مملکت میں مقتول پایا گیا اور اس کے قاتل کا علم نہ ہو سکا تو احضانت کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ مقتول کا ولی محد کے پچاس آدمیوں کا انتخاب کر کے ان سے یہ قسم لے گا کہ واللہ ہم نے اس کو قتل کیا ہے اور نہ ہم اس کے قاتل کو جانتے ہیں۔ اگر انھوں نے یہ قسم کھائی تو اب اہل محلہ پر دیت واجب ہوگی اور اگر ان میں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس کو قید کیا جائے گا اور اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک کہ قسم نہ کھائے اور اس صورت میں کسی بھی حال میں قصاص واجب نہ ہو گا۔ اور امام مالک، امام احمد اور امام شافعیؒ نے اپنے قول قدیم کے اعتبار سے فرمایا ہے کہ اگر مقتول اور اہل محلہ کے درمیان عداوت ظاہر ہو یا ایسا کوئی قرینہ ہو جس سے مدعی کا صادق ہونا ظاہر ہو تو مقتول کے ولی کو حکم دیا جائے گا کہ وہ ان میں سے قاتل کو متعین کرے۔ پھر ولی مقتول پچاس بار قسم کھا کر کہے گا کہ اس نے مقتول کو عداقت کیا ہے جب ولی پچاس بار قسم کھائے گا تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور اگر اولیاء مقتول نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اب اہل محلہ سے قسم لی جائے گی اگر وہ قسم کھا گئے کہ نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ ہم کو قاتل کا علم ہے

تو وہ بری ہو جائیں گے نہ ان پر دیت واجب ہوگی اور نہ قصاص اور اگر انھوں نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو ان پر دیت واجب کر دی جائے گی امام مالکؒ وغیرہ واقعہ خیر سے استدلال کرتے ہیں۔ واقعہ خیر یہ ہے کہ میصہ بن مسعود بن دید نے خیر کے کسی گڑھے میں عبداللہ بن دید بن سہل کو مقتول پا کر دفن کر دیا۔ پھر وہاں سے آکر خود اور ان کے بھائی حویصہ بن مسعود بن زید اور مقتول کے بھائی عبدالرحمن بن سہل نے دربار رسالت میں عبداللہ بن سہل کا واقعہ بیان کیا آپ نے فرمایا: "اتحملون وستمقون دم صاحبکم" کیا تم لوگ (یعنی مقتول کے ادویاء) پچاس قسمیں کھاؤ گے اور اپنے عزیز کے خون کے مستحق ہو گے۔ یہ سنکر انھوں نے عرض کیا کہ ہم کیوں کر قسم کھائیں حالانکہ ہم حاضر نہیں تھے۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اچھا تو خیر کے یہودی پچاس قسمیں کھا کر اس الزام سے بری ہو جائیں گے۔ انھوں نے کہا کہ وہ لوگ مسلمان نہیں ہیں اور ہم غیر مسلموں کی قسمیں کیونکو قبول کریں پس رسالت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بت المال سے ایک سو اونٹ ذبیہ دیکر روانہ کیا (صحاح ستہ) ملاحظہ فرمائیے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے ادویاء مقتول سے قسم کا مطالبہ کیا ہے اور جہاں مقتول پایا گیا ہے وہاں کے لوگوں سے ادویاء قسم کا مطالبہ نہیں فرمایا پس پہلے ادویاء مقتول سے قسم کا لیا جانا ثابت ہو گیا اور آپ کا یہ فرمانا کہ تم پچاس قسمیں کھاؤ گے اور اپنے عزیز کے خون کے مستحق ہو گے، اس بات کی دلیل ہے کہ اگر ادویاء مقتول قسم کھائیں تو قاتل پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ حدیث میں استحقاق دم سے قصاص کا مستحق ہونا ہی مفہوم ہے۔ اخلاف کا استدلال یہ حدیث ہے کہ ایک شخص نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر کہا کہ میں نے اپنے بھائی کو بنو نضلاں میں مقتول پایا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بنو نضلاں کے بوڑھے بزرگوں میں سے پچاس مردوں کا انتخاب کرنا کہ وہ یہ قسم کھائیں کہ بعد از ہم نے اسکو قتل کیا ہے اور ہم اس کے قاتل کو جاننے ہیں اس شخص نے کہا کیا میرے بھائی کے قتل کو ثابت کرنے کے لئے قسم کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اؤں اور میرے لئے ایک سو اونٹ ہیں۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قسم اولاً ان لوگوں سے لی جائے گی جن کے محلہ میں مقتول پایا گیا ہے اور ادویاء مقتول کے لئے دیت واجب ہوگی نہ کہ قصاص۔ اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وادع قبیلہ میں مقتول کے پاسے جانے کی صورت میں وادع کے لوگوں پر قسم اور دیت دونوں کا فیصلہ کیا وادع کے لوگوں نے کہا کہ نہ تو ہماری قسمیں ہمارے اموال سے مدافعت کر سکیں اور نہ ہمارے اموال ہماری قسموں سے مدافعت کر سکے یعنی اگر قسم واجب ہے تو دیت واجب نہ کی جاتی اور اگر دیت واجب ہے تو قسم واجب نہ کی جاتی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ تم نے اپنی قسموں کے ذریعے تو اپنی جانوں کو محفوظ کر لیا۔ یعنی قسم کا نتیجہ تو یہ ہے کہ تم پر قصاص واجب نہیں کیا گیا اور میں دیت کا ضمان اسلئے واجب کرتا ہوں کہ مقتول تمہارے محلہ میں پایا گیا۔ حضرت عمر کے اس فیصلہ سے ثابت ہوا کہ مقتول جہاں پایا جائے گا وہاں کے لوگوں سے اولاً قسم بھی لی جائے گی اور پھر دیت بھی واجب ہوگی اور قصاص واجب نہ ہوگا۔ اور یہ فیصلہ چونکہ صحابہ کی موجودگی میں دیا گیا اور کسی صحابی نے حضرت عمر کے اس فیصلہ پر کبیر نہیں کی اسلئے عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ اجماع کے قائم مقام ہوگا۔ احوال اس مسئلہ میں امام مالکؒ وغیرہ کا مذہب چونکہ

حدیث مشہورہ اور اجماع کے خلاف ہے اسلئے ان کا یہ مذہب مردود ہوگا۔ اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مدی کے پاس اگر ایک گواہ ہو تو دوسرے گواہ کی جگہ اس سے قسم لیکر اس کے حق میں فیصلہ دیا جاسکتا ہے یعنی ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کرنے کی اجازت ہے اور دلیل یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے جیسا کہ مسلم کی روایت سے ثابت ہے لیکن احناف اس کی اجازت نہیں دیتے اور دلیل میں یہ کہتے ہیں کہ یہ مذہب کتاب اللہ کے مخالف ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے: ”وَأَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُنَا رَاضِيَيْنِ فَرِثِلْ وَامْرَأَتَانِ“ یعنی گواہ دو مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ اور حدیث مشہورہ ”الْبَيْتَةُ عَلَى الْمَدْعَى وَالْبَيْعَةُ عَلَى مَنْ أَخْرَجَ“ کے بھی خلاف ہے اسلئے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مدی صرف گواہ پیش کریگا اور منکر اور مدعی علیہ صرف قسم کھائے گا یعنی گواہ اور قسم دونوں کو جمع نہیں کیا جاسکتا ہے۔ بہر حال اس مسئلہ میں بھی امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب چونکہ کتاب اللہ اور حدیث مشہورہ کے خلاف ہے اسلئے ان کا یہ مذہب مردود ہوگا۔

(حواہ) اس جگہ یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم علیہم عظیم المراتب علماء حق کے مذاہب کے بارے میں مردود اور باطل جیسے گھٹیا الفاظ سلف کے ذکر کردہ ہیں جنکو غلام نے دوران تشریح نقل کیا ہے ورنہ مجھ جیسے فقہاء علم اور روسیہ کو یہ جرأت ہرگز نہیں ہو سکتی تھی کہ وہ ان ائمہ عظام کے اجتہاد کو مبنی برجہالت بتائے اور ان کے مذاہب کو مردود و باطل قرار دے البتہ وہ اسلاف جو ان حضرات کے ہم مرتبہ ہیں ان کو یہ حق حاصل ہو سکتا ہے۔

وَالثَّالِثُ جَهْلٌ يَضِلُّهُ شُبُهَةٌ وَهُوَ الْجَهْلُ فِي مَوْضِعِ الْاجْتِهَادِ الصَّغِيرِ أَوْ فِي مَوْضِعِ الشُّبُهَةِ كَالْمُحْكِمِ إِذَا أَظْهَرَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّ الْحُجْمَةَ أَقْطَرَتْهُ لَمْ يَلْزَمْهُ الْكُفَّارَةُ لِأَنَّهُ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ الْاجْتِهَادِ وَمَنْ زَنَى بِجَارِيَةٍ وَالِدَاهُ عَلَى ظَنِّهِمَا نَحَلُّهُ لَمْ يَلْزَمْهُ الْحُدُّ لِأَنَّهُ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ الْأَشْتِبَاةِ

ترجہ اور تیسری قسم وہ جہل ہے جو شبہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اجتہاد صحیح کی جگہ میں یا موضع شبہ میں جہل ہے جیسے پیچھے لگوانے والا جبکہ افطار کرے اس گمان پر کہ حجامت نے اس کا روزہ توڑ دیا ہے تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا اسلئے کہ یہ موضع اجتہاد میں جہل ہے اور جس نے اپنے باپ کی باندی سے زنا کیا اس گمان پر کہ وہ اس کے لئے حلال ہے تو اس پر عدل لازم نہ ہوگی اسلئے کہ یہ موضع اشتباہ میں جہل ہے۔

تشریح جہل کی تیسری قسم وہ جہل ہے جو ایسے شبہ کی صلاحیت رکھتا ہے جو شبہ حدود و کفارات کو دفع کرنے والا ہے۔ پھر اس جہل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ جہل اجتہاد صحیح کی جگہ میں ہو یعنی وہ جگہ مجتہدین کے اجتہاد کا موقع ہو منصوص علیہ نہ ہو البتہ وہ اجتہاد کتاب و سنت اور اجماع کے خلاف نہ ہو پس ایسی جگہ میں

جہل عذر شمار ہوگا اسلئے کہ وہ کتاب ہنت اور اجارے کے خلاف نہیں ہے ہاں اگر وہ مجر منصوص علیہ ہوتی تو اس کا جہل عذر شمار ہوتا کیونکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس شخص نے نص تلاش کرنے میں کوتاہی کی ہے۔ دوم یہ کہ وہ جہل موضع اشتباہ میں ہو یعنی وہ جہل ایسی جگہ میں ہو جس میں اجتہاد نہ پایا جائے لیکن موضع اشتباہ ہو پس اس صورت میں بھی یہ جہل عذر شمار ہوگا کیونکہ یہ مقام خفاء اور اشتباہ کا مقام ہے اور خفاء اور اشتباہ کے مقام میں جہل کا عذر ہونا اور جہل کو معدود قرار دینا درست ہے لہذا اس جگہ بھی جہل عذر ہوگا۔ قسم اول یعنی اجتہاد صیح کی جگہ میں جہل کے عذر ہونے کی مثال یہ ہے کہ ایک روزے دار نے رمضان کے دن میں بچپنا لگوا یا پس اس نے یہ خیال کیا کہ بچپنا لگوانے کی وجہ سے اس کا روزہ ٹوٹ گیا چنانچہ اس نے اس کے بعد عید کچھ کھا پی لیا تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ بلکہ مرت اس روزے کی قضاء لازم ہوگی۔ کیونکہ یہ مقام اجتہاد صیح کا مقام ہے یعنی یہاں اجتہاد کی گنجائش ہے۔ اس لئے کہ امام اولیٰ رحمہ اللہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول افطر الحاجم والمحجوم کی وجہ سے حجامت کو مفردم قرار دیتے ہیں۔ پس اس شخص کا امام اولیٰ کے مذہب اور حدیث رسول ص کی وجہ سے حجامت کو مفردم سمجھنا اور صیح حکم یعنی عدم فساد صوم سے جاہل رہنا عذر ہوگا۔ پس اس جہل سے چونکہ روزے کے فاسد ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اسلئے حجامت کے بعد عید افطار کرے گا۔ بارہم اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ مرت اس روزے کی قضاء واجب ہوگی۔

اس سلسلہ میں ہماری دلیل امام بخاری رحمہ اللہ کی روایت کردہ حدیث ہے: «ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحجم وہو محرم و یحجم وہو حاتم» یعنی سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم حیات احرام بھی پچھنا لگواتے تھے اور بحالت صوم بھی پچھنا لگواتے تھے۔ ملاحظہ فرمائیے اگر حجامت مفردم ہوتی تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم روزے کی حالت میں یہ عمل ہرگز نہ کرتے۔ اور افطر الحاجم والمحجوم کا مطلب یہ ہے کہ اگر حاجم نے محجم کے منہ میں کوئی چیز ڈال دی تو محجم کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ راوی یہ تھا کہ حجامت مفردم ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مفردم منہ کے اندر کسی چیز کا ڈالنا ہے۔

دوسری قسم یعنی موضع اشتباہ میں جہل کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے باپ کی باندی کے ساتھ یہ بھوکہ زنا کیا کہ یہ باندی اس کے لئے حلال ہے تو اس زانی پر حد زنا واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ اس نے واقعی مشبہ کے مقام میں زنا کیا ہے اسلئے کہ والد اور اولاد کے درمیان املاک بھی متصل ہیں کہ باپ اولاد کی املاک کو اپنی املاک تصور کرتا ہے اور اولاد باپ کی املاک کو اپنی املاک خیال کرتی ہے۔ اور ان کے درمیان منافع بھی دائر ہیں کہ ایک دوسرے کی املاک سے بلا تکلف نفع اٹھا لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان دونوں میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں جائز نہیں ہے اور ایک کا دوسرے کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو بیٹے پر یہ بات مشبہ ہوگی کہ جو چیز اصل (باپ) کے لئے حلال ہے وہ چیز اس کے لئے بھی حلال ہوگی جیسے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے مال سے نفع اٹھانا جائز ہے۔ اور شبہ حدود کو ماقط کر دیتا ہے لہذا یہاں بھی بیٹے پر حد واجب نہ ہوگی۔ ہاں اگر اس نے حرام سمجھ کر زنا کیا تو پھر اس پر بالیقین مدد واجب ہوگی کیونکہ اس صورت میں شبہ جو حد ماقط کرتا ہے نہیں پایا گیا۔

وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ جَهْلٌ يَضُرُّ عَنْدَنَا وَهُوَ جَهْلٌ مَنْ أَسْلَمَ فِي ذَا أَمْرِ الْحَرْبِ
فَمَثَلُهُ يَكُونُ عَنْدَنَا فِي الشَّرَائِعِ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُقْصَدٍ بِمَنْفَعَةِ الدَّلِيلِ
وَكَذَلِكَ جَهْلُ الْوَكِيلِ وَالْمَأْدُونِ بِالْأَطْلَاقِ وَصِدِّهِ الْجَهْلُ الشَّفِيعُ
بِالْبَيْعِ وَالْمَوْلَى بِمَتَابَةِ الْعَبْدِ وَالْبَكْرُ بِالْإِنْكَاحِ وَالْأَمَةُ الْمُتَكَلِّفَةُ
بِخِيَارِ الْعَتَقِ بِغِلَابِ الْجَهْلِ بِخِيَارِ الْمُبْلُوغِ عَلَى مَا عُرِفَتْ

ترجمہ

اور چوتھی قسم وہ جہل ہے جو مذکر کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اس شخص کا جہل ہے جو دارالحرب میں مسلمان ہو گیا تو یہ اس کے لئے احکامِ فرع کے سلسلے میں عذر ہوگا۔ اسلئے کہ دلیل کے معنی ہوئے کہ جسے وہ کوتاہی کرنے والا نہیں ہے اور ایسے ہی وکیل اور ماذون کا جہل ہے الطلاق اور اس کی منہ کے بارے میں اور نیت کی جہات ہے بیع کے بارے میں اور مولیٰ کی جہات ہے غلام کی جہات کے بارے میں اور باکرہ کی جہات ہے نکاح لا دینہ کے بارے میں اور سٹکھ باندی کی جہات ہے خیارِ عتق کے بارے میں۔ بر خلاف خیارِ بلوغ کے جہل کے اس تفصیل کے مطابق جو معروف ہے۔

تشریح

جہل کی چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ نوع ثالث انواعِ رابع دونوں کے اندر اگرچہ جہل عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن نوع ثالث کے اندر جہل دلیل پر مبنی ہوتا ہے اور نوع رابع کے اندر دلیل پر مبنی نہیں ہوتا ہے۔ نوع رابع کی مثال مثلاً ایک شخص دارالحرب میں مسلمان ہوا اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہ کر سکا تو احکامِ شرع کے سلسلے میں اس کا جہل عذر ہوا اور یہ شخص اپنے جہل کی وجہ سے معذور شمار ہوگا چنانچہ اسلام قبول کر نیکی بعد اگر یہ شخص ایک مدت تک دارالحرب میں رہا اور اس نے احکامِ شرع (نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ) کے وجوب کا علم نہ ہونے کی وجہ سے ان احکام کو ادا نہ کیا نہ نماز پڑھی، نہ روزے رکھے تو اس پر ان کی قضا واجب نہ ہوگی۔ اسلئے کہ خطابِ شرع نہ تو اس کی طرف حقیقتہً پہنچا اور نہ تقدیراً پہنچا حقیقتہً تو اسلئے نہیں پہنچا کہ دارالحرب میں اس کو کسی نے تبلیغ نہیں کی اور تقدیراً اسلئے نہیں پہنچا کہ دارالحرب میں احکامِ اسلام کی کوئی شہرت نہیں ہوتی کہ شہرت کی وجہ سے اس کو یہ احکام پہنچ جاتے۔ بہر حال جب اس کو خطابِ شرع نہ حقیقتہً پہنچا اور نہ تقدیراً تو خطاب کے سلسلے میں اس کا جہل عذر ہوگا اور اس جہل کی وجہ سے اسے کوئی مواخذہ نہیں ہوگا اسی کو معصفتِ حسنی نے یوں کہا ہے کہ اس شخص پر دلیل یعنی خطابِ معنی ہے لہذا احکامِ شرع ادا کرنا اس کی طرف سے کوتاہی شمار نہ ہوگی اور جب اس کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہے تو اس پر مواخذہ بھی نہ ہوگا۔ اسی طرح وکیل اور عبدِ ماذون کا اذن اور اس کی منہ سے جاہل ہونا عذر ہوگا۔ یعنی اگر ایک شخص نے کسی کو خرید و فروخت کا وکیل کیا لیکن وکیل کو اس کا علم نہیں ہوا۔ اسی طرح مولے نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی مگر غلام کو اس کا علم نہیں ہوا تو ان کا عدم علم اور جہل عذر

ہوگا یعنی اطلاع ملنے سے پہلے اگر انھوں نے کوئی تصرف کیا تو ان کا تصرف مؤکل اور مولیٰ پر نافذ نہ ہوگا عبارت میں اطلاق سے مراد یہی اذن ہے یعنی وکیل کرنا اور تجارت کی اجازت دینا۔ اور اسی طرح اگر مؤکل نے اپنے وکیل کو عزل کر دیا مگر اس کو عزل کا حکم نہیں ہوا اور مولیٰ نے غلام کو مجبور کر دیا مگر اس کو مجبور کا علم نہیں ہوا تو ان دونوں کا عدم علم اور جہل بھی عذر ہوگا حتیٰ کہ علم سے پہلے نہ عزل ثابت ہوگا اور نہ مجرب ثابت ہوگا چنانچہ اگر اطلاع ملنے سے پہلے انھوں نے کوئی تصرف کر ڈالا تو وہ تصرف مولیٰ اور مؤکل پر نافذ ہوگا نہ کہ خود ان پر۔ یہاں ضد سے مراد یہ ہی عزل اور مجبر ہے۔ اسی طرح شفیع کا جہل بالبیع عذر ہے یعنی اگر کسی نے اپنا مکان بیچا اور شفیع کو ایک مدت تک اس کا علم نہیں ہوا تو علم ہونے کے بعد شفیع کیلئے حق شفیع ثابت ہوگا اور ایک مدت تک جاہل رہنے کی وجہ سے اس کا یہ حق ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کا یہ جہل عذر ہے اور اسی طرح مولیٰ کا غلام کی جنایت سے جہل عذر ہوگا یعنی اگر غلام نے جنایت کی اور مولیٰ کو اس کا علم نہیں ہوا اور بغیر علم کے مولیٰ نے اس غلام کو آزاد کر دیا یا اس کو فروخت کر دیا تو مولیٰ کو فدیہ اختیار کرنے والا شمار نہیں کیا جائے گا یعنی یہ نہیں کہا جائیگا کہ مولیٰ نے غلام آزاد کر کے یا فروخت کر کے فدیہ دینا منظور کر لیا ہے بلکہ غلام کی قیمت اور ارض (دیت) میں سے جو کم ہوگا مولیٰ پر وہ واجب ہوگا۔ اسی طرح باکرہ بالغہ کا اپنے نکاح سے جہل عذر ہوگا یعنی اگر کسی باکرہ بالغہ کا اس کے باپ نے بغیر کفو کے نکاح کر دیا اور باکرہ بالغہ کو اس کا علم نہیں ہوا تو نکاح کے علم سے پہلے اس کا سکوت نکاح پر راضی ہونا شمار نہ ہوگا بلکہ علم کے بعد اس کو نکاح منع کر دینے کا پورا پورا اختیار ہوگا۔ اسی طرح منکوم باندی کا مسئلہ خیاریت سے جہل عذر ہے صورت یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کا نکاح کیا اور پھر اس کو آزاد کر دیا تو باندی کو شرعاً خیاریت حاصل ہوتا ہے یعنی یہ اختیار ہوتا ہے کہ آزادی کے بعد وہ اپنا نکاح باقی رکھے یا ختم کر دے لیکن اگر منکوم باندی کو یہ تو علم ہے کہ میرے مولیٰ نے مجھے آزاد کر دیا ہے مگر یہ مسئلہ معلوم نہیں ہے کہ منکوم باندی کو خیاریت بھی حاصل ہوتا ہے پس منکوم باندی کا اس مسئلہ سے ناواقف ہونا اور جاہل ہونا عذر شمار ہوگا۔ چنانچہ آزادی کے بعد اور اس مسئلہ کے علم سے پہلے باندی کا سکوت رضامندی کی دلیل نہ ہوگا بلکہ اس مسئلہ کے معلوم ہونے کے بعد اس کو اختیار ہوگا کہ وہ نکاح فسخ کرے یا باقی رکھے۔ اس کے برخلاف اگر باپ دادا کے علاوہ کسی ولی نے منبرہ کا نکاح کر دیا اور بالغ ہونے کے بعد اس لڑکی کو یہ مسئلہ معلوم نہیں تھا کہ جب کو خیاریت حاصل ہے اور خیاریت کے تحت نکاح فسخ کر دینے کا اختیار ہے تو اس لڑکی کا یہ جہل عذر شمار نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر بالغ ہونے کے بعد اس نے سکوت اختیار کیا تو یہ نکاح لازم ہو جائے گا اور اس مسئلہ کے معلوم ہونے کے بعد اس کو خیاریت حاصل نہ ہوگا اور یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ مجھ کو یہ مسئلہ معلوم نہیں تھا اب معلوم ہوا ہے لہذا اب خیاریت حاصل ہونا چاہیے۔ اور دوم اس کی یہ ہے کہ باندی تو چونکہ ہمیشہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اسلئے احکام شرع سیکھنے کی اس کو فرصت نہیں مل سکتی ہے لہذا اس کے حق میں جہل عذر ہوگا اور آزاد کے لئے دارالاسلام میں احکام سیکھنے میں کوئی چیز مانع نہیں ہے لہذا آزاد کا جہل عذر نہ ہوگا بلکہ قابل مواخذہ ہوگا۔

وَأَمَّا الشُّكْرُ فَهُوَ تَوَكُّعٌ مُسْكِرٌ يَطْرُقُ بِمَبَاحِ كَثْرَةِ الدَّوَاءِ وَشُرْبِ الْمُسْكِرِ
وَالْمُضْطَرِّ وَإِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْإِنْهَاءِ وَ"مُسْكِرٌ" يَطْرُقُ بِمَبَاحِ كَثْرَةِ الدَّوَاءِ
الْمُخْطَبِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ فَلَا
يُبْطِلُ شَيْئًا مِنَ الْأَهْلِيَّةِ وَتَلَزَمَتْهُ أَحْكَامُ الشَّرْعِ وَتَنْفَعُ نَصْرَتُهُ كُلُّهَا
إِلَّا الْبَرْدَ وَاسْتِحْسَانًا وَالْإِقْرَارُ بِالْحُدُودِ الْخَاصَّةِ لِلَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ الشُّكْرَ
أَنْ لَا يَكْذَرَ يُثْبِتُ عَلَى شَيْءٍ مَّا قِيمَ الشُّكْرِ مَقَامَ الرُّجُوعِ فَيَعْمَلُ فَيَمَّا يَحْتَمِلُ الرُّجُوعَ

ترجمہ اور ہر حال نشہ تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک نشہ بطریقِ مباح جیسے دوا کا پینا اور مکرہ اور مضطر کا شراب پینا اور یہ اغیار کے مرتبہ میں ہے اور ایک نشہ بطریقِ حرام اور یہ خطا کے منافی نہیں ہے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکرانی" پس سکرانیت میں کسی چیز کو باطل نہیں کریگا اور اس پر احکامِ شرع لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے سوائے روت کے استسنا اور علاوہ ان حدود کے اقرار کے جو خالصہ الشکر کے لئے ہیں اسلئے کہ نشہ میں مبتلا آدمی کسی چیز پر ثبات نہیں رہیگا پس سکر رجوع کے قائم مقام کیا جائے گا اور وہ عمل کریگا اس اقرار میں جو رجوع کا احتمال رکھتا ہو۔

تشریح عوارضِ مکشَبہ میں سے دوسرا عارضہ سکر (نشہ) ہے۔ سکر کی تعریف میں اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ سکر ایسی غفلت کا نام ہے جو انسان کو خوشی اور نشاط کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے اور باقیہ کسی بیماری کے اعراض میں فتور واقع کر دیتی ہے اور بعض نے کہا کہ سکر ایسے سرور کا نام ہے جو انسان کی عقل پر غالب آجائے مگر عقل کو زائل نہ کرے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ سکر ایسی حالت کا نام ہے جو انسان کو عارض ہوتی ہے کہ دماغ کے امتلاء کی وجہ سے اور وہ امتلاء ان بخارات کی وجہ سے ہوتا ہے جو بخارات اس کے دماغ کی طرف چڑھتے ہیں۔ پس اس حالت کے ساتھ انسان کی وہ عقل میسر معطل ہو جاتی ہے جس کے ذریعہ ان اچھے اور برے امور کے درمیان امتیاز کرتا ہے۔ سکر تو بالاتفاق حرام ہے مگر جس طریق کی وجہ سے سکر پیدا ہوتا ہے وہ کبھی مباح ہوتا ہے اور کبھی ممنوع اور حرام ہوتا ہے۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ سکر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ سکر جو بطریقِ مباح ہو جیسے دوا کے پینے کے نتیجے میں حاصل شدہ سکر اور مکرہ کا شراب پینا مثلاً ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ شراب پیو ورنہ تمرا ہتھ کاٹ دوں گا یا تم کو قتل کر دوں گا اس نے شراب پیا یا مضطر کا شراب پیا مثلاً ایک دیہاتی کی وجہ سے شراب پینے پر مجبور ہو گیا اور اس نے شراب پیا لیکن اس نے ان ہیوں صورتوں میں نشہ بطریقِ مباح پیدا ہوا ہے اس سکر کی قسم اغیار اور بے ہوشی کے مرتبہ میں ہے حتیٰ کہ اس کی طلاق، عتاق اور دوسرے تصرفات صحیح نہ ہوں گے جیسا کہ بے ہوشی کے عالم میں مذکورہ تصرفات صحیح نہیں ہوتے ہیں۔

سکر کی دوسری قسم وہ ہے جو ممنوع طریقے پر حاصل ہوتی ہے۔ جیسے حالتِ اختیار میں شراب کے پینے سے حاصل شدہ نشہ۔ مصنف حاسی کہتے ہیں کہ سکر کی یہ دوسری قسم بالا جماع خطاب کے منافی نہیں ہے یعنی سکر کے

باوجود خطاب صحیح ہے اور دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے نشہ میں مبتلا مسلمانوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا ہے: "یا ایہا الذین آمنوا لاتقرءوا الصلوۃ وانتم سکران حتی تعلموا ما تقولون"۔ اگر یہ خطاب حالت سکر میں ہے تب تو سکر کا منافی خطاب نہ ہونا ظاہر ہے اور اگر نشہ سے پہلے کی حالت میں ہے تب بھی سکر خطاب کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے حاجی (پوش کے زمانے میں) سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب تو نشہ میں مبتلا ہو تو نماز کے قریب مت جانا۔ اگر سکر منافی خطاب ہوتا تو باری تعالیٰ کا یہ خطاب درست نہ ہوتا۔ جیسا کہ ماقبل آدمی سے یہ خطاب کہ "جب تو مجنون ہوگا تو یہ کام مت کرنا" درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں خطاب کو ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو حالت منافی خطاب ہے پس اگر سکر منافی خطاب ہوتا تو جنون کی طرح اس کی طرف بھی نسبت کر کے خطاب کرنا درست نہ ہوتا۔ بہر حال سکر جب خطاب کے منافی نہیں ہے تو وہ اہلیت کو بھی باطل نہیں کریگا کیونکہ شرع کا خطاب اہلیت ہی پر مبنی ہے اور جب سکر کی وجہ سے اہلیت باطل نہیں ہوتی تو سکر میں مبتلا آدمی پر طریعت کے تمام احکام نماز روزہ وغیرہ لازم ہوں گے۔ اور اس کے تمام تصرفات طلاق، عتاق، بیع، شراء وغیرہ نافذ ہوں گے ہاں اس کا مرتبہ ہونا استیساناً نافذ ہوگا اور ان حدود کا اقرار کثافت ہوگا جو حدود خالصۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہیں۔ چنانچہ نشہ کی حالت میں اگر کوئی شخص مرتد ہو گیا اور اس نے زبان سے کلمہ کفر کہہ لیا تو استیساناً اس کے کافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اور وجہ امتحان یہ کہ وقت، قصد پڑنی ہے یعنی بغیر قصد کے وقت متحقق نہیں ہوتی ہے اور اسکی وجہ یہ کہ وقت اکثر اعتقاد کے بدلے میں متحقق ہوتا ہے اور اعتقاد بغیر قصد کے نہ نفع ہوتا ہے اور نہ ثابت ہوتا ہے لہذا وقت (کفر) بھی بغیر قصد کے متحقق نہ ہوگی اور سکران کے اندھ قصد موجود نہیں ہوتا لہذا اس کی روت اور کفر بھی متحقق نہ ہوگا۔ اور رہا احکام کا مخاطب اور مکلف ہونا تو قصد نہ ہونے کے باوجود وہ زجر مکلف اور مخاطب کیا گیا ہے۔ اور وہ حدود جو خالصۃ اللہ کا حق ہیں بسا اہل نشہ ان کا اقرار بھی صحیح نہ ہوگا چنانچہ اگر کسی نے سکر کی حالت میں شرب خمر یا زنا یا سرقة کا اقرار کیا تو اس پر حد شرب خمر، حد زنا اور حد سرقة جاری نہ ہوگی کیونکہ حد اس وقت واجب ہوگی جب نشہ میں مبتلا آدمی کے اقرار پر کوئی چیز ثابت ہوتی ہو۔ حالانکہ نشہ میں مبتلا آدمی کے اقرار پر کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی ہے۔ پس سکر رجوع کے قائم مقام ہوگا اور سکر رجوع کی وجہ سے اسقاط حدیں مؤثر اور مال ہوگا یعنی یہ کہا جائے گا کہ سکران نے حد کا اقرار کیا تھا مگر پھر اس سے رجوع کر لیا ہے اور رجوع کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہذا سکران کے اقرار کرنے کی وجہ سے بسبب رجوع کے حد واجب نہ ہوگی بلکہ ساقط ہو جائیگی اسی کو معصفت نے کہا ہے کہ سکر اس اقرار میں جو رجوع کا احتمال رکھتا ہے اسقاط حد کے سلسلہ میں مؤثر اور مال ہوگا ہاں اگر سکران نے اللہ کے حقوق کے علاوہ حدود کا اقرار کیا مثلاً مدقذ یا نھام کا تو اس کو ساقط کرنے میں سکر مؤثر نہ ہوگا بلکہ اس پر مدد اور قصاص جاری ہوگا۔

وَأَمَّا الْهَزْلُ فَتَنْفِيهِ الْكَعْبُ وَهُوَ أَنْ يَرَادَ بِالْهَزْلِ غَيْرُ مَا وَضِعَ لَهُ فَلَا بُنَافِي
الرَّحَاءَ بِالْبُنَافِ شَرْقٍ وَهَذَا يَكْثُرُ بِالنِّدَاءِ هَذَا لَا لِكُنْهَ بُنَافِي اِخْتِيَارًا اَلْحُكْمُ

پر تو رضا کو معدوم کر دیتا ہے لیکن نفس بیع پر رضا کو معدوم نہیں کرتا ہے یعنی شرط خیار کی صورت میں من لا یخیر علم بیع پر تو راضی نہیں ہوتا ہے لیکن نفس بیع کے انعقاد پر راضی ہوتا ہے۔ اسی طرح بازل الفاظ کے استعمال پر تو راضی ہوتا ہے لیکن ان الفاظ کے حکم پر راضی نہیں ہوتا ہے ہر حال جب یہ بات ہے تو ہزل کی وجہ سے وہ احکام ثابت نہیں ہوں گے جو رضا اور اختیار پر موقوف ہوتے ہیں لیکن جو چیز رضا اور اختیار پر موقوف نہیں ہوتی ہے وہ ہزل کی وجہ سے ثابت ہو جائے گی۔

الغرض جب ہزل تمام تصرفات میں شرط خیار کے مرتبہ میں ہے تو ہزل ان امور میں مؤثر ہوگا جو نقص اور فسخ کا احتمال رکھتے ہیں جیسے اور اجارہ لیکن وہ امور جو نقص اور فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں جیسے طلاق اور عتاق ان میں ہزل مؤثر نہ ہوگا یعنی ہر وہ حکم جس کا ثبوت رضا اور اختیار پر موقوف ہے وہ حکم ہزل سے ثابت نہ ہوگا بلکہ ہزل اس کو فسخ کرنے میں مؤثر ہوگا مثلاً اگر بصورت ہزل بیع منعقد کیا تو ان کا حکم ثابت نہ ہوگا بلکہ ہزل کی وجہ سے نفس بیع اور نفس اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ اور اگر حکم ایسا ہے جس کا ثبوت رضا اور اختیار پر موقوف نہیں ہے جیسے طلاق اور عتاق تو یہ حکم ہزل سے ثابت ہو جائے گا اور ہزل اس کے اسقاط اور نقص میں مؤثر نہ ہوگا یعنی ہزل کی وجہ سے طلاق اور عتاق فسخ نہیں ہوں گے۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ جب عاقدین نے اصل بیع کے سلسلے میں ہزل پر اتفاق کر لیا یعنی بائع اور مشتری دونوں نے تنہائی میں اس بات پر اتفاق کر لیا کہ لوگوں کے سامنے بیع کا تصرف ظاہر کریں گے اور حقیقت میں باہم کوئی بیع نہیں ہوگی۔ اب اگر یہ دونوں لوگوں کی موجودگی میں اسی طے شدہ بات کے تحت عقد بیع کریں پھر وہ لوگ منتشر ہو جائیں اور یہ دونوں اس پر اتفاق کر لیں کہ سابق طے شدہ مذاق ہی پر عقد بیع انجام دیا ہے تو یہ بیع فاسد ہو کر منعقد ہوگی یعنی سبب پر راضی ہونے کی وجہ سے بیع منعقد ہو جائے گی مگر چونکہ حکم یعنی ثبوت ملک پر راضی نہیں ہے اسلئے ملک ثابت نہ ہوگی اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہو گیا ہو یعنی جابنین سے بیع اور ثمن پر قبضہ ہو چکا ہو کیونکہ ہزل اور مذاق کی وجہ سے حکم بیع (ملک) ثابت ہونے کے بارے میں رضامندی متحقق نہیں ہوتی ہے حتیٰ کہ بیع اگر غلام ہو اور مشتری قبضہ کرنے کے بعد اس کو آزاد کر دے تو اس کا یہ اعتاق نافذ نہ ہوگا۔ جیسا کہ بائع اور مشتری دونوں کو اگر خیار حاصل ہو تو یہ خیار ثبوت ملک کے لئے مانع ہے یعنی اس خیار کے ساتھ ملک ثابت نہیں ہوگی اگرچہ جابنین سے بیع اور ثمن پر قبضہ ہو چکا ہو۔ پس جب بائع اور مشتری دونوں کے لئے خیار ثبوت ملک کے لئے مانع ہے اگرچہ عقد صحیح ہے تو ہزل جس کے ہوتے ہوئے عقد فاسد ہوتا ہے بددوا اولی ثبوت ملک کے لئے مانع ہوگا اور عاقدین کا ہزل پر اتفاق کرنا ایسا ہے جیسا کہ دونوں نے اپنے لئے مدت غیر معینہ کے لئے خیار کی شرط لگادی ہو کیونکہ جس طرح خیار مؤید کی صورت میں بیع فاسد ہے اور ملک ثابت نہیں ہوتی ہے اسی طرح ہزل پر اتفاق کی صورت میں بھی بیع فاسد ہوگی اور ملک ثابت نہیں ہوگی۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اصل بیع کے سلسلے میں ہزل پر اتفاق کرنے کی صورت میں بیع فاسد ہو کر منعقد

ہوتی ہے۔ لہذا ان دونوں میں جو بھی بیع کو ختم کرے گا بیع ختم ہو جائے گی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کو ولایتِ نفیض حاصل ہے اور اگر دونوں نے ایک ساتھ بیع کو جائز قرار دیا تو بیع جائز ہو جائے گی لیکن اگر ایک نے اجازت دی تو بیع جائز نہ ہوگی بلکہ اس کا جواز دوسرے کی اجازت پر موقوف رہے گا اس مسئلہ کو چونکہ خیار شرط کے مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے جس کی مدت امام صاحب کے نزدیک تین دن ہے۔ اسلئے امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اجازت کا وقت تین دن کے ساتھ مقدر ہوگا یعنی اگر دونوں عاقدین نے تین دن کے اندر اندر بیع کو جائز کر دیا تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ خیار شرط تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے اسلئے ان کے نزدیک وقت اجازت بھی تین دن کے ساتھ مقدر نہ ہوگا بلکہ ان کے نزدیک تین دن کے بعد بھی اجازت دینا درست ہوگا۔

وَلَوْ تَوَاضَعَا عَلَى الْبَيْعِ بِأَلْفٍ مِنْهُمْ بِأَلْفٍ عَلَى الْبَيْعِ بِمِائَةِ دِينَارٍ عَلَى أَنْ يَكُونَ الثَّمَنُ أَلْفٌ مِنْهُمْ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالْكَسْبُ صَحِيحٌ فِي الْفَضْلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَ قَالَ صَاحِبَاهُ يَصَحُّ الْبَيْعُ بِأَلْفٍ مِنْهُمْ فِي الْفَضْلِ الْأَوَّلِ وَبِمِائَةِ دِينَارٍ فِي الْفَضْلِ الثَّانِي لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالتَّوَاضُّعِ فِي الثَّمَنِ مَعَ الْجِدَةِ فِي أَصْلِ الْعَقْدِ فِي الْفَضْلِ الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي وَإِنَّا لَنَقُولُ بِأَنَّهُمَا جَدًّا فِي أَصْلِ الْعَقْدِ وَالْعَمَلُ بِالتَّوَاضُّعِ فِي الْمُبْدَلِ يَجْعَلُهُ شَرْطًا فَاسِدًا فِي الْبَيْعِ فَيَقْسُدُ الْبَيْعُ فَكَانَ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ أَوَّلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْوَضْعِ عِنْدَ تَعَادُلِ التَّوَاضُّعَيْنِ فِيهِمَا۔

ترجمہ

اور اگر دونوں نے دو ہزار درہم کے عوض بیع پر اتفاق کر لیا یا ایک سو دینار کے عوض بیع پر اس شرط پر کہ ثمن ایک ہزار درہم ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ہزل باطل اور کسب صحیح ہے اور صاحبین رحمہ اللہ نے فرمایا کہ پہلی صورت میں ایک ہزار درہم کے عوض بیع صحیح ہوگی اور دوسری صورت میں ایک سو دینار کے عوض کیونکہ پہلی صورت میں ثمن کے اندر موافقت پر عمل کرنا ممکن ہے اصل عقد میں جد کے ساتھ نہ کہ دوسری صورت میں۔ اور ہم جواب دیں گے کہ ان دونوں نے اصل عقد میں جد اور قصد کیا ہے اور ثمن کے اندر موافقت پر عمل کرنا اسکو بیع میں خسر طافاً نہ بنا دیگا لہذا بیع فاسد ہو جائے گی۔ پس اصل اور وصف میں موافقت کے تعارض کے وقت وصف پر عمل کرنے کی بہ نسبت اصل پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

تشریح

گذشتہ عبارت میں اصل بیع میں ہزل پر موافقت کا بیان تھا اور اس عبارت میں اس کا بیان ہے کہ اصل عقد کے بارے میں تو دونوں سنجیدہ ہیں لیکن مقدار ثمن یا جنس عوض میں ہزل پر اتفاق کر لیا ہے یعنی دونوں باہم یہ طے کر لیں کہ بیع تو ہمارے درمیان قطعی طور پر ہوگا البتہ مقدار ثمن یا جنس عوض (ثمن) میں مذاق

رہے گا یعنی یہ طے کر لیا کہ اصل ثمن تو ایک ہزار درہم ہی رہے گا لیکن لوگوں کے سامنے دو ہزار درہم بولیں گے یا ایک سو دینار بولیں گے۔ پس ان دونوں صورتوں میں حضرت امام ابو سفیانہ کے نزدیک ہزل (مذاق) باطل ہوگا اور سبب صحیح ہوگا۔ یعنی پہلی صورت میں دو ہزار درہم ثمن ہوگا اور دوسری صورت میں ایک سو دینار ثمن ہوگا۔ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں تو ایک ہزار درہم ثمن ہوگا اور دوسری صورت میں ایک سو دینار ثمن ہوگا۔ غلامہ کہ دوسری صورت میں تو امام صاحب اور صاحبین کا ایک سو دینار ثمن ہونے پر اتفاق ہے۔ لیکن پہلی صورت میں اختلاف ہے کہ حضرت امام صاحب اس صورت میں دو ہزار درہم ثمن قرار دیتے ہیں اور صاحبین درہم ایک ہزار درہم ثمن قرار دیتے ہیں۔ صاحبین یہ کہ پہلی صورت یعنی مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کی صورت میں اس بات پر عمل کرنا ممکن ہے کہ اصل عقد میں دونوں سنجیدہ ہوں اور اصل عقد واقعی منعقد ہو لیکن مقدار ثمن میں ہزل پر دونوں نے موافقت کر لی ہو اور یہ طے کر لیا ہو کہ دہزار کا ذکر تو مذاق لوگوں کو سنانے کے لئے کیا گیا ہے ورنہ درحقیقت ثمن ایک ہزار ہے کیونکہ اصل عقد کے واقعی منعقد ہونے پر دونوں کی موافقت اور مقدار ثمن میں ہزل پر دونوں کی موافقت کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے۔ اس لئے کہ عقد کے وقت اگرچہ ہزار اور مذاق دو ہزار کا ذکر کیا گیا ہے لیکن عقد اس ایک ہزار کے عوض منعقد ہو جائے گا جو دو ہزار رسمی کے ضمن میں مذکور ہے اور دوسرا ایک ہزار جس کا ہزل اور مذاق ذکر کیا ہے وہ باطل ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں کے ہزل اور مذاق پر اتفاق کر لینے کی وجہ سے اس ایک ہزار کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا اور ہر وہ شرط جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ نہ کیا جاتا ہو اس کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوتا ہے اور عقد صحیح کرنے کے لئے چونکہ وہ ایک ہزار کافی ہے جو واقعی ثمن ہے اس لئے عقد صحیح کرنے کے واسطے اس ایک ہزار کے اعتبار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لہذا اس ایک ہزار کا ذکر اور عدم ذکر دونوں برابر ہوں گے اور جب ایسا ہے تو ثمن صرف ایک ہزار ہوگا اور وہ ایک ہزار جس کا ہزل اور مذاق ذکر کیا ہے وہ ثمن نہ ہوگا۔ اور دوسری صورت میں یعنی جب ہزل ذکر تو کیا ہو ایک سو دینار مگر واقعی ثمن قرار دیا ہو ایک ہزار درہم تو اس صورت میں دونوں پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے یعنی اصل عقد کے سلسلے میں سنجیدہ ہونے پر موافقت کرنے پر بھی عمل ہو جائے اور اصل عقد صحیح ہو جائے اور ایک سو دینار کے ہزل اور مذاق ذکر کرنے پر موافقت کرنے پر بھی عمل ہو جائے یعنی اصل عقد کے سلسلے میں دونوں کے سنجیدہ ہونے کی وجہ سے اصل عقد بھی صحیح ہو اور ایک سو دینار جس کا بالاتفاق ہزل ذکر کیا ہے وہ واجب نہ ہو ایسا نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اصل عقد کے سلسلے میں دونوں عاقدوں کا سنجیدہ ہونا اور واقعی عقد منعقد کرنے کا ارادہ ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عقد صحیح ہو اور جس ثمن یعنی ایک سو دینار کے ہزل اور مذاق کے طور پر مذکور ہونے پر اتفاق کر لینا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عقد صحیح ثمن سے خالی ہو کیونکہ عقد صحیح کے وقت ذکر کیا گیا ہے ایک سو دینار کا مگر وہ ہزل اور مذاق کی وجہ سے ثمن نہیں ہو سکتا ہے اور وہ ایک ہزار جو واقعی مقرر ہے اس کا ذکر نہیں کیا گیا ہے اور ثمن وہ ہوتا ہے جو عقد میں مذکور ہو پس یہ ایک ہزار بھی ثمن نہیں ہو سکتا ہے اور جب نہ تو یہ ایک ہزار ثمن ہے اور نہ ایک سو دینار ثمن ہے تو عقد کا ثمن سے خالی ہونا لازم آیا اور عقد کا ثمن سے خالی ہونا

مفسد بیع ہے لہذا اس صورت میں بیع فاسد ہوئی چاہیے مگر ہم نے اصل عقد کو فاسد سے بچانے کے لئے اور تصحیح کی بجائے کو ترجیح دینے کے لئے اس اتفاق کو ترک کر دیا جو ان دونوں حضرات نے جنسِ ثمن کے ہزل اور مذاق پر کیا تھا اور اصل عقد کے سلسلے میں سنجیدہ ہونے پر جو اتفاق کیا تھا اسکو اختیار کر لیا ہے پس جب اصل عقد کے سلسلے میں سنجیدہ ہونے پر اتفاق معتبر ہے تو اصل عقد صحیح ہوگا اور جنسِ ثمن یعنی ایک سو دینار کے مذاقاً اور ہزلانہ ذکر ہونے پر جو اتفاق کیا تھا وہ متروک اور غیر معتبر ہے اور جب ہزل پر اتفاق غیر معتبر ہے تو ایک سو دینار کا ثمن ہونا معتبر ہے لہذا اس صورت میں عقد صحیح ہوگا اور ایک سو دینار بطور ثمن واجب ہوں گے۔

مصنف حسامی نے حضرت امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ما جعین روم کا یہ کہنا کہ پہلی صورت میں اصل عقد میں جہد اور سنجیدگی پر موافقت اور مقدارِ ثمن میں ہزل پر موافقت کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے بلکہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے، یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ ہم طرح دوسری صورت میں اصل عقد میں جہد اور سنجیدگی پر موافقت اور جنسِ ثمن میں ہزل پر موافقت کے درمیان تعارض ہے اور ان دونوں کو عمل کے اعتبار سے جمع کرنا ممکن نہیں ہے اسی طرح پہلی صورت میں اصل عقد میں جہد اور سنجیدگی پر موافقت اور مقدارِ ثمن میں ہزل پر موافقت کے درمیان تعارض ہے اور عمل کے اعتبار سے دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے اس طور پر کہ جب دونوں نے اصل عقد میں جہد اور سنجیدگی پر اتفاق کر لیا یعنی دونوں نے بیع جائز کا ارادہ کر لیا اور یہ طے کر لیا کہ اصل عقد تو واقعی منعقد ہوگا مگر بدل یعنی ثمن کی مقدار کے سلسلے میں ہزل پر اتفاق کیا اور یہ طے کیا کہ دو ہزار جو لوگوں کے سامنے ذکر کیا ہے وہ محض لوگوں کو سنانے کے لئے ہے ورنہ ثمن درحقیقت ایک ہزار ہے۔ پس ان دو ہزار دراہم میں سے ایک ہزار تو ثمن ہوگا اور دوسرا ایک ہزار ثنیت سے خارج ہوگا یعنی دوسرا ایک ہزار ثمن ہوگا۔ پس جب بائع نے دو ہزار کا ذکر کیا تو اس نے گویا اس ایک ہزار زائد کو قبول کرنے کی شرط لگا دی جو ایک ہزار ثمن نہیں ہے اور یہی چیز کو قبول کرنے کی شرط ہے جو مقتضیاتِ عقد میں سے نہیں ہے اور ایسی چیز کو قبول کرنے کی شرط لگانا جو مقتضیاتِ عقد میں سے نہ ہو شرط فاسد ہے اور شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اور اس شرط میں طالب (بائع) کا نفع بھی ہے اگرچہ وہ ہزل پر راضی ہونے کی وجہ سے اسکو طلب نہیں کریگا لیکن رضاء کے واسطے سے طلب نہ کرنا صحبتِ بیع کا فائدہ نہ دیگا، جیسا کہ رہا صحیح نہیں ہوتا اگرچہ باہمی رضا موجود ہوتی ہے پس مقدارِ ثمن کے سلسلے میں ہزل پر موافقت کرنا بیع کے فاسد ہونے کا تقاضہ کرے گا اور اصل عقد میں جہد اور سنجیدگی پر موافقت کرنا صحبتِ بیع کا تقاضہ کرے گا۔ اور صحبتِ بیع اور فسادِ بیع کے درمیان کھلا ہوا تعارض ہے لہذا ان دونوں کو جمع کرنا کیسے ممکن ہوگا۔ اور جب ان دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے تو ہم اصل عقد میں جہد اور سنجیدگی پر موافقت کا اعتبار کریں گے اور مقدارِ ثمن میں ہزل پر موافقت کو ترک کر دیں گے اسلئے کہ اصل عقد میں سنجیدگی پر موافقت اصل ہے کیونکہ اس موافقت سے بیع منعقد ہوگی اور بیع کا منعقد ہونا ہی دونوں کا مقصود ہے۔ اور مقصودِ غشی اصل ہوتا ہے لہذا یہ موافقت اصل ہوگی اور مقدارِ ثمن میں ہزل پر موافقت وصف

ہے کیونکہ بیع کے اندر ثمن تابع ہوتا ہے جیسا کہ وصف، موصوف کے تابع ہوتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اصل اور وصف کے درمیان تعارض کی صورت میں اصل پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے بہ نسبت وصف پر عمل کرنے کے لہذا اس صورت میں اصل یعنی اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت کا اعتبار کریں گے اور اس پر عمل کریں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اصل عقد درست ہوگا اور وصف یعنی مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کا اعتبار نہیں کریں گے اور اس موافقت پر عمل نہیں کریں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دو ہزار کے سلسلے میں ہزل اور مذاق باطل ہوگا اور جب ہزل باطل ہو گیا تو تسبیہ یعنی دو ہزار درہم واجب ہوں گے۔

وَهَذَا بِمُخْلَافِ التَّكَاكِحِ حَيْثُ يَجِبُ الْأَكْثَلُ بِالْأَجْمَاعِ لِأَنَّ التَّكَاكِحَ لَا يَقْضِي بِالشَّرْطِ الْعَاصِدِ نَأْمَكَنَّ الْعَمَلُ بِالشَّرْطِ وَكَوْذُكَ إِنِّي التَّكَاكِحَ الَّذِي نَبِذَ وَغَرَّضْتُمَا الذَّاهِدُ يَجِبُ مَهْرًا مِثْلًا لِأَنَّ التَّكَاكِحَ يَجْعَلُ بَعْدَ تَسْمِيَةِ بِمُخْلَافِ الْبَيْعِ.

ترجمہ اور بیع نکاح کے برخلاف ہے چنانچہ بالا جماع اقل واجب ہوگا اسلئے کہ نکاح شرط فاسد کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتا ہے لہذا دونوں موافقتوں پر عمل کرنا ممکن ہوگا اور اگر مباح بیوی دونوں نے ذانیہ کا ذکر کیا اور ان دونوں کی عرض درام ہوں تو مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ نکاح بغیر مہر ذکر کئے درست ہوتا ہے۔ برخلاف بیع کے۔

تشریح مصنف صامی کہتے ہیں کہ بیع کا مسئلہ نکاح کے مسئلہ برخلاف ہے یعنی بیع کے مسئلہ میں اگر مافوقین نے دو ہزار کے سلسلے میں ہزل پر موافقت کی اور یہ طے کیا کہ یہ بعض مذاق کے طور پر ہے ورنہ ثمن تو ایک ہزار درہم ہے تو اس میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ہزل باطل اور تسبیہ صحیح ہے یعنی دو ہزار کا ثمن ہونا درست ہے اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں ہزل معتبر ہے اور ثمن صرف ایک ہزار ہے نہ کہ دو ہزار لیکن مسئلہ نکاح میں اگر مقدار مہر کے سلسلے میں ہزل پر اتفاق کیا اور یہ طے کر لیا کہ لوگوں کے سامنے تو مہر دو ہزار ہی ذکر کریں گے مگر مہر درحقیقت ایک ہزار ہوگا تو اس صورت میں یہ دونوں اگر اپنے مذاق پر باقی رہے اور اپنے مذاق کو نظر انداز نہیں کیا تو امام صاحب اور صاحبین سب کے نزدیک اقل مہر یعنی ایک ہزار واجب ہوگا دو ہزار واجب نہ ہونگے صاحبین کے نزدیک تو بیع اور نکاح دونوں کا حکم یکساں ہوگا۔ بیع میں بھی ثمن ایک ہزار تھا اور نکاح میں بھی مہر ایک ہزار ہے لیکن حضرت الاستاذ ابو صفیر کے نزدیک فرق ہو گیا کیونکہ موصوف علیہ الرحمۃ کے نزدیک بیع کی صورت میں ثمن دو ہزار واجب ہوا تھا اور یہاں نکاح کی صورت میں مہر ایک ہزار واجب ہوا ہے وجہ فرق یہ ہے کہ اگر بیع میں دو ہزار کو ثمن قرار نہ دیں اور ہزل کو باطل نہ کریں تو ایک ہزار ذائد کی شرط فاسد سے بیع فاسد ہو جائے گی اور اصل عقید

جد پر موافقت اور مقدار میں ہزل پر موافقت کے درمیان تعارض ہو جائے گا اور دونوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا جیسا کہ اسکی تقریر تفصیل کے ساتھ سابق میں گذر چکی ہے لیکن نکاح چونکہ شرط فاسد کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتا ہے اسلئے نکاح کی صورت میں مقدار مہر یعنی دو ہزار درہم ہونے کے ہزل کو باطل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں اصل نکاح میں موافقت اور مقدار مہر دو ہزار ہکے ہزل پر موافقت کے درمیان تعارض نہ ہونے کی وجہ سے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے۔ بلکہ یوں ہی کہا جائے گا کہ دو ہزار میں ایک ہزار کا ذکر تو واقعی اور سنجیدگی کے ساتھ ہے مگر دوسرے ایک ہزار کا ذکر مذاقیرہ ہے لہذا یہ ایک ہزار واجب نہ ہوگا صرف وہ ایک ہزار واجب ہوگا جس کو واقعی مہر قرار دیا ہے۔

مصنف کتاب فرماتے ہیں کہ اگر مذاق مقدار مہر میں نہ ہو بلکہ جنس مہر میں مذاق ہو مثلاً میاں بیوی دونوں نے نکاح کے وقت ذکر تو کیا ہے دو ہزار دنانیر کا لیکن مقصود درہم ہیں یعنی دنانیر کا ذکر تو جنس لوگوں کو سنانے کے لئے مذاق کے طور پر کیا ہے ورنہ مہر درحقیقت درہم کو بنایا ہے تو اس صورت میں اگر میاں بیوی دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ ہم دونوں ہزل اور مذاق پر باقی رہیں گے یا خالی الذہن ہونے پر اتفاق کر لیں تو ان دونوں صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دنانیر جن کا نکاح کے وقت ہزل ذکر کیا ہے وہ مہر نہیں بن سکتے ہیں کیونکہ میاں بیوی دونوں نے دنانیر کا ذکر ہزل اور مذاق کیا ہے اور ہزل سے مال ثابت نہیں ہوتا ہے لہذا دنانیر بطور مہر ثابت نہ ہو سکے اور درہم جن کے مہر ہونے پر دونوں سنجیدہ ہیں ان کا نکاح کے وقت ذکر نہیں کیا گیا ہے اور بغیر ذکر کوئی چیز مہر نہیں بن سکتی ہے لہذا یہ ایسا ہو گیا گو یا بغیر مہر کے نکاح کیا گیا ہے اور بغیر مہر ذکر کئے چونکہ نکاح صحیح ہو جاتا ہے اور مہر مثل واجب ہوتا ہے اسلئے یہ نکاح فاسد نہ ہوگا بلکہ نکاح صحیح ہوگا اور مہر مثل واجب ہوگا اسکے برخلاف بیع کہ وہ بغیر جنس ذکر کئے صحیح نہیں ہوتی ہے لہذا جب بیع جنس سے خالی ہوگی تو وہ فاسد ہوگی اور جب بیع فاسد ہوگی تو جس جنس کے سلسلے میں ہزل پر موافقت اور اصل بیع کے سلسلے میں ہر دو سنجیدگی پر موافقت کے درمیان تعارض ہوگا اور دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہوگا۔ جیسا کہ اسکی تقریر گذشتہ مسئلہ کے تحت گذر چکی ہے۔

وَلَوْ هَزَلًا بِأَصْلِ الْإِتِّكَاحِ فَالْمُزُولُ بَاطِلٌ وَالْعَقْدُ لَاسِنٌ وَكَذَلِكَ الطَّلَاقُ
وَالْعَتَاقُ وَالْعَقُورُ مِنَ الْفُتُوحِ وَالْيَمِينُ وَالْيَمِينُ وَالْيَمِينُ وَالْيَمِينُ وَالْيَمِينُ
جِدُّهُنَّ جِدُّهُنَّ وَهَزَلُهُنَّ جِدُّهُنَّ وَالْيَمِينُ وَالْيَمِينُ وَالْيَمِينُ وَالْيَمِينُ
لُحْتًا لِلتَّبَعِ لَاضِي بِهِ دُونَ حُكْمِهِ وَحُكْمُهُ هَذَا الْأَسْبَابُ لَا يَحْتَمِلُ الْكُرْدَ وَ
الْأَرَاخِي الْأَكْرَى أَنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ خِيَامَ الشَّرْطِ.

اور اگر ان دونوں نے اصل نکاح سے متعلق مذاق کیا تو ہزل باطل اور عقد لایم ہوگا اور اسی طرح طلاق

ترجمہ

عتاق، قصاص کو معاف کرنا، یمن اور نذر ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: یمن چیزیں

ایسی ہیں جن میں سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور ان میں مذاق بھی سنجیدگی ہے نکاح، طلاق اور یمنین۔ اور اسلئے کہ ہا زل سبب اختیار کرنے والا اس پر راضی ہونے والا ہے نہ کہ اس کے حکم پر اور ان اسباب کا حکم رد اور حرامی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ ان میں سے ہر ایک خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح

اور اگر عورت اور مرد نے اصل نکاح کے سلسلے میں مذاق کیا مثلاً مرد نے عورت سے یا اس کے ولی سے کہا کہ میں مذاق لوگوں کے سامنے تجھ سے نکاح کروں گا حالانکہ درحقیقت ہمارے درمیان نکاح نہ ہوگا پس طے شدہ نظام کے تحت اس مرد نے اس عورت کے ساتھ لوگوں کے سامنے مذاق نکاح کیا یعنی ایسا قبول کیا تو یہ ہزل باطل اور غیر معتبر ہوگا اور عقد نکاح لازم ہوگا خواہ دونوں ہزل پر باقی رہنے پر متفق ہوں خواہ اس کو نظر انداز کرنے پر متفق ہوں خواہ غالی الذہن رہنے پر متفق ہوں خواہ دونوں میں اختلاف ہو۔ اسی طرح اگر کسی نے مذاق کے طور پر اپنی بیوی کو طلاق دی یعنی دونوں نے یہ طے کر لیا کہ لوگوں کے سامنے طلاق دیدی جائے ورنہ درحقیقت طلاق نہ ہوگی۔ یا مذاق اپنے غلام کو آزاد کر دیا یعنی مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ میں مذاق لوگوں کے سامنے تجھ کو آزاد کر دوں گا ورنہ درحقیقت تو آزاد نہ ہوگا یا ولی مقتول نے مٹا قاتل کو معاف کر دیا یا مذاق قسم کھائی یعنی اپنی بیوی سے اتفاق کر لیا کہ میں تیری طلاق کو معلق کروں گا یا غلام سے اتفاق کر لیا کہ میں تیری آزادی کو معلق کروں گا۔ یا مذاق مذممانی تو ان تمام صورتوں میں ہزل باطل اور غیر معتبر ہوگا اور عقد لازم ہوگا یعنی طلاق، عتاق، عفون، القصاص، قسم اور نذر واقع ہو جائیں گی۔ پہلے یمنین سے تفسیق ہی مراد ہے یمنین با مفراد نہیں ہے۔ بہر حال اس سلسلہ میں نقلی دلیل ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جس کو امام ترمذی، ابوداؤد، دارقطنی اور امام احمد نے روایت کیا ہے۔ حدیث ”ثَلَاثٌ جِدْنِ جِدَّ وَبِرْهَنَ جِدَّ النِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالْيَمِينُ“ بعض روایات میں نکاح، طلاق اور عتاق کا ذکر ہے اور بعض روایات میں نذر کا بھی ذکر ہے اور مراد یہ ہے مذکورہ چار چیزوں کو اگر سنجیدگی اور ارادہ کے ساتھ واقع کیا گیا تو بھی واقع ہو جائیں گی اور اگر مذاق میں واقع کیا گیا تب بھی ان کا وقوع اسی طرح ہوگا جس طرح سنجیدہ انداز میں واقع کرنے پر وقوع ہوتا ہے۔ اور رہا عفون، القصاص تو اس کا ثبوت دلائل سے ہے اس طور پر کہ عفون، القصاص عتاق کے قبیل سے ہے۔ کیونکہ جس طرح عتاق، غلام کو (جو عرقہ کے مائید ہے) زندہ کرنا ہے اسی طرح عفون، القصاص قاتل کو زندہ کرنا ہے۔ بہر حال جب عفون، القصاص، عتاق کے قبیل سے ہے تو جس طرح عتاق میں جہاد اور ہزل دونوں برابر ہیں اسی طرح عفون، القصاص میں بھی جہاد اور ہزل دونوں برابر ہونگے اور عقلی دلیل یہ ہے کہ ان تمام عقود میں ہا زل سبب اور اس کے حکم پر راضی نہیں ہے لیکن اس کے حکم پر راضی نہیں ہے اور ان چیزوں کے حکم کے وقوع کے لئے اس پر راضی ہونا شرط نہیں ہے بلکہ محض سبب کا پایا جانا کافی ہے یعنی اگر سبب پایا گیا تو حکم واقع ہو جائے گا خواہ وہ حکم پر راضی ہو یا راضی نہ ہو اور ان اسباب کا حکم نہ تو اتنا اور نسخ کے ذریعہ رد کا احتمال رکھتا ہے اور نہ تراخی کا یہی وجہ ہے کہ یہ چیزیں خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور یہ کہا کہ میرے لئے تین دن کا اختیار ہے تو طلاق محض ”انت طالق“ سے واقع ہو جائے گی اور خیار ثابت نہ ہوگا۔ پس جب ان اسباب کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو جو ہی سبب موجود ہوگا بغیر تراخی اور

اور بغیر احتمالِ رو کے حکم موجود ہو جائے گا۔ اور جب ایسا ہے تو ان اسباب میں ہزل مؤثر نہ ہوگا مگر یہاں پر شرط مؤثر نہیں ہوتا ہے کیونکہ ہزل اور خیار شرط دونوں انعقادِ سبب کے لئے مانع نہیں ہیں۔

وَأَمَّا مَا يَكُونُ لِمَالٍ فِيهِ مَقْصُودًا مِثْلُ الْمُخْلَعِ وَالْعَتَقِ عَلَى مَالٍ وَالطَّلَاقِ عَنْ
دِمِ الْعَمْدِ فَقَدْ ذَكَرْنَا فِي كِتَابِ الْأَصْنَافِ فِي الْمُخْلَعِ أَنَّ الطَّلَاقَ وَاقِعٌ وَالْمَالُ
لَا يَرَامُ وَهَذَا إِعْتِدَافٌ بِأَيِّ بُيُوتٍ رَحِمَهُ اللَّهُ لِأَنَّ الْمُخْلَعُ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ عِنْدَهُمَا
سَوَاءً هُوَ لَا بِأَصْلِهِ أَوْ بِقَدَرِ الْبَدَلِ أَوْ بِخِيَارِهِ يَحِبُّ الْمُسْتَشْيِ عِنْدَهُمَا وَصَاءً
كَالَّذِي لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ تَبَعًا أَمْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُمَا الطَّلَاقُ يَتَوَقَّفُ
عَلَى اخْتِيَارِهِمَا بِكُلِّ حَالٍ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ خِيَارِ الشَّرْطِ وَقَدْ نَصَّ عَنْ أَبِي
حَنِيفَةَ رَحِمَهُ فِي خِيَارِ الشَّرْطِ مِنْ جَانِبِهَا أَنَّ الطَّلَاقَ لَا يَقَعُ وَلَا يَحِبُّ الْمَالُ
إِلَّا أَنْ تَشَاءَ الْمَرْأَةُ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ وَيَحِبُّ الْمَالُ فَكَذَلِكَ هَهُنَا لَكِنَّهُ غَيْرُ
مُقَدَّرٍ بِالثَّلَاثِ وَكَذَلِكَ هَذَا فِي نَظَائِرِهِ ۝

ترجمہ

اور ہر حال وہ عقد میں مال مقصود نہ ہو جیسے خلع اور عتق علی مال اور صلح عن دم العمد پس امام محمد نے
مبسوط کے کتب الاکراہ میں ذکر کیا ہے کہ خلع میں طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا اور یہ امام ابو یوسف
اور امام محمد کے نزدیک ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے برابر ہے کہ وہ اصل خلع
کے بارے میں مذاق کریں یا بدل خلع کی مقدار کے بارے میں یا بدل خلع کی جنس کے بارے میں۔ صاحبین کے نزدیک سنی
واجب ہوگا اور یہ بدل خلع تابع ہونے کی وجہ سے اس تعین کے اندر ہو گیا جو نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ ہر حال ابو حنیفہ
کے نزدیک تو طلاق ہر حال میں عورت کے اختیار پر موقوف رہے گی اسلئے کہ وہ خیار شرط کے مرتب میں ہے اور جامع منیر میں
عورت کی جانب سے خیار شرط کے سلسلے میں ابو حنیفہ سے بصرہ مروی ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا مگر یہ
کہ عورت چاہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہوگا پس اسی طرح یہاں لیکن یہ خیار تین دن کے ساتھ مقدر
نہیں ہے اور یہ حکم و اختلاف اس کے نظائر میں ایسا ہی ہے۔

تشریح

مصنف حسامی کہتے ہیں اگر ہزل اور مذاق اس عقد میں ہو جس میں مال مقصود ہو جیسے خلع، عتق علی مال اور
صلح عن دم العمد تو صاحبین کے نزدیک ہزل باطل ہوگا اور تعین لازم ہوگا حتیٰ کہ جو مال مذکور ہوا ہے
وہ واجب ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہزل معتبر اور مؤثر ہوگا۔ مذکور تینوں عقود میں مال اسلئے مقصود ہے کہ مال
بغیر ذکر کے واجب نہیں ہوتا ہے۔ لیکن جب مال کی شرط لگادی گئی تو معلوم ہو گیا کہ اس میں مال ہی مقصود ہے پس
خلع، عتق علی مال اور صلح عن دم العمد میں چونکہ مال کی شرط ہے اسلئے ان عقود میں مال مقصود ہوگا۔ اور ان

عقد میں ہزل کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً زوجین نے آپس میں یہ طے کیا کہ ہم دونوں لوگوں کے سامنے ازراہ مذاق خلع کریں گے، اگرچہ درحقیقت ہمارے درمیان خلع نہیں ہوگا یہ تو اصل خلع میں ہزل کی صورت ہے یا یہ طے کیا کہ ہم دونوں لوگوں کے سامنے بطریق مذاق دو ہزار درہم میں خلع کریں گے۔ اگرچہ بدل خلع درحقیقت ایک ہزار درہم ہوں گے۔ یہ بدل خلع کی مقدار میں ہزل کی صورت ہے۔ یا یہ طے کیا کہ ہم دونوں لوگوں کے سامنے بطریق مذاق دو ہزار درہم پر خلع کریں گے اگرچہ بدل خلع درحقیقت دینار ہوں گے۔ یہ بدل خلع کی جنس میں ہزل کی صورت ہے اسی طرح موٹی اور غلام نے اصل عتق میں یا عتق کے بدل کی مقدار میں یا بدل عتق کی جنس میں ہزل کیا۔ اسی طرح قاتل اور ادبیار مقتول نے اصل صلح میں یا بدل صلح کی مقدار میں یا بدل صلح کی جنس میں ہزل کیا پس ہزل کی ان تینوں صورتوں میں دونوں نے ہزل پر باقی رہنے پر اتفاق کیا ہو یا ہزل سے اعراض کرنے اور اس کو نظر انداز کرنے پر اتفاق کیا ہو یا دونوں نے سکوت اختیار کیا ہو یعنی خالی الذکر رہنے پر اتفاق کیا ہو یا دونوں کا ہزل کی بقاء اور اعراض کے سلسلہ میں اختلاف ہو گیا ہو بہر حال ان تمام صورتوں میں مبسوط کے کتاب الاکراہ کے بیان کے مطابق مسئلہ خلع میں صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ ہزل اصل خلع کے سلسلہ میں ہو یا بدل خلع کی مقدار کے سلسلہ میں ہو یا بدل خلع کی جنس کے سلسلہ میں ہو تمام صورتوں میں ہزل باطل ہو جائے گا اور جس پرائیضوں نے اتفاق کیا یا اختلاف کیا یا سکوت کیا اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ طلاق واقع ہو جائے گی اور جو مال ذکر کیا گیا ہے عودت پر اسکو واجب کیا جائے گا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور خیار شرط کا احتمال اسلئے نہیں رکھتا ہے کہ خلع جانب زوج میں تصرف عین ہے گویا شوہر نے یوں کہا: "ان قلبت المال المسمى فانته طالق" اسی وجہ سے عودت کے قبول کرنے سے پہلے شوہر کو رجوع کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ عین سے رجوع کا اختیار نہیں ہوتا ہے اور عودت کا قبول کرنا عین کی شرط ہے اور عین جو محکمہ خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھے گا اور جب خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ ہزل کا احتمال بھی نہ رکھے گا کیونکہ ہزل خیار شرط کے مرتبہ میں ہے اور جب خلع ہزل کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو خلع کے سلسلہ میں ہزل باطل اور بالکل غیر مؤثر ہوگا حتیٰ کہ اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور جب ہزل کا کوئی اعتبار نہیں رہا تو عودت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور بدل خلع واجب ہو جائے گا۔

”وصار کالذی“ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ عین یہ بات تسلیم ہے کہ ہزل اصل خلع میں مؤثر نہیں ہوتا ہے لیکن بدل خلع میں مؤثر ہونا چاہیے کیونکہ بدل خلع مال ہے اور ہزل مال میں مؤثر ہوتا ہے لہذا ہزل کو بدل خلع میں مؤثر ہونا چاہیے اور اس کا اعتبار ہونا چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہزل مال میں اس وقت مؤثر ہوتا ہے جبکہ مال مقصود ہو حالانکہ یہاں مال مقصود نہیں ہے بلکہ خلع کے ضمن میں خلع کے تابع ہو کر ثابت ہے پس جب ہزل خلع میں مؤثر نہیں ہے تو اس کے تابع یعنی مال میں بھی مؤثر نہ ہوگا۔ اسی کو مصنف نے کہا کہ بدل خلع تابع ہونے کی وجہ سے اس تصرف یعنی خلع کے مانند ہو گیا جو نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے یعنی خلع جو نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے جب ہزل اس میں مؤثر نہیں ہوگا تو بدل خلع جو تابع ہے اس میں بھی مؤثر نہ ہوگا۔ لیکن اس پر پھر سوال ہوگا کہ آپ فرماتے ہیں کہ خلع کے اندر

مال تابع ہے حالانکہ اپنے اس مسئلہ کے شروع میں فرمایا ہے کہ اس قسم میں یعنی خلع وغیرہ میں مال مقصود ہے پس یہ دونوں باتیں کیسے جمع ہو سکتی ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شروع مسئلہ میں مال کو مقصود قرار دیا گیا ہے عقد کے اعتبار سے یعنی جب خلع وغیرہ مذکور مقصود میں مال کی شرط ہے تو معلوم ہو گیا کہ ان مقصود میں مال ہی مقصود ہے مگر چونکہ مال کی ادائیگی طلاق اور عتاق علی الملل کیلئے شرط ہے اور شرط تابع ہوتی ہے اسلئے مال کو تابع قرار دیا گیا ہے اہل مال مقصود ہے ایک جہت سے اور تابع ہے دوسری جہت سے اور اس میں کوئی منافست نہیں ہے۔

مصنف حسامی نے حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مسئلہ خلع میں طلاق بر حال میں عورت کے اختیار کرنے پر موقوف رہے گی یعنی اگر عورت مال مسمی کے عوض سبیدگی کے ساتھ طلاق کو اختیار کرے گی تو طلاق واقع ہوگی اور مال مسمی لازم ہوگا ورنہ نہیں۔ ہر حال سے مراد یہ ہے کہ ہزل اصل خلع میں ہو یا بدل خلع کی مقدار میں ہو یا بدل خلع کی جنس میں ہو بہر صورت ثبوت طلاق اور لزوم مال عودت کے اختیار کرنے پر موقوف ہوگا دلیل یہ ہے کہ ہزل خیار شرط کے مرتبہ میں ہے اور جامع صغیر میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے بھراحت مردی ہے کہ اگر خلع اور طلاق علی مال میں عورت کے لئے خیار شرط ہو مثلاً مرد اپنی بیوی سے یوں کہے "انت طالق ثلاث علی الف درهم علی انک بالخیار الی ثلث ایام" تجھ کو ایک ہزار درہم پر تین طلاق ہیں اس شرط کے ساتھ کہ تجھ کو تین دن کا اختیار ہے پس اس صورت میں نہ تو طلاق واقع ہوگی اور نہ مال واجب ہوگا مگر یہ کہ عورت طلاق چاہے یعنی اگر تین دن کے اند عودت نے طلاق اختیار کر لی یا اس نے رد نہیں کیا اور تین دن کی مدت گزر گئی تو ان دونوں صورتوں میں عودت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہوگا پس یہ ہی حکم ہے ہوگا یعنی بطلان طلاق اور وجوب مال خیار شرط میں عودت کے اختیار کرنے پر موقوف ہے اسی طرح ہزل کی صورت میں بھی عودت کے اختیار کرنے پر موقوف ہوگا۔ یعنی اگر عورت نے سبیدگی کے ساتھ مال مسمی کے عوض طلاق کو اختیار کیا اور ہزل کو ماقط کر دیا تو طلاق واقع ہوگی اور شوہر کے لئے مال واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ ہزل خیار شرط کے مرتبہ میں ہے البتہ اختلاف ہے کہ خیار شرط اگر بیع میں ہو تو وہ تین دن کے ساتھ مقدر ہوگا اور اگر خلع میں ہے تو وہ تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہوگا بلکہ تین دن کے بعد بھی اگر عورت نے اختیار کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اس پر مال لازم ہو جائے گا۔ مصنف کہتے ہیں کہ ہزل با خلع میں جو حکم اور امام و صاحبین کا اختلاف ہے وہی حکم اور اختلاف اس کے لحاظ میں ہے یعنی طلاق علی مال، عتاق علی مال اور صلح من دم اہل مسد وغیرہ کے ہزل میں ہے یعنی حکم اور اختلاف میں سب برابر ہیں۔

ثُمَّ رَأَيْتُ إِذَا نَجَبَ الْعَمَلُ بِالنَّوَاصِعِ فَيَا يُؤْمِرُ فِيهِ الْهَزْلُ إِذَا الْفَقَا
عَلَى الْبَيْتِ أَمْثَلُ إِذَا الْفَقَا عَلَى آتِهِ لَمْ يَحْضَرْهُمَا شَيْءٌ أَوْ اخْتَلَفَا حِمْلًا عَلَى الْحِدَّةِ
وَجُعِلَ الْقَوْلُ قَوْلَ مَنْ يَدَّعِيهِ فِي قَوْلِ الْبَيْتِ حَقِيقَةً وَخِلَافًا لَهَا.

ترجمہ

پھر موافقت پر ان معاملات میں عمل واجب ہے جن میں ہزل موثر ہے جبکہ دونوں نے بنا پر اتفاق کیا ہو بہر حال جب دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ ان دونوں کو کوئی چیز مستحضر نہیں تھی یا دونوں نے اختلاف کیا تو اس کو جد پر محمول کیا جائے گا اور جد کے مدعی کا قول معتبر ہوگا ابوحنیفہ کے قول کے مطابق مابین کا اختلاف ہے۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف حسامی نے ایک اصول ذکر کیا ہے اصول یہ ہے کہ جن معاملات میں ہزل موثر ہے یعنی وہ معاملات جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں جیسے یزح اور اجاہ اور امام ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق وہ معاملات جن میں مال مقصود ہوتا ہے جیسے غنم وغیرہ تو ان معاملات میں ہزل کی موافقت پر عمل کرنا اس وقت واجب ہوگا جبکہ عاقدین نے بنا پر اتفاق کیا ہو ہزل خواہ اصل عقید میں ہو خواہ بدل کی مقدار میں ہو خواہ بدل کی جس میں ہو یعنی اس وقت اس کو ہزل ہی شمار کریں گے اور اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ عقد کے وقت دونوں خالی الذہن تھے یا بنا ساری موافقت اور اعراض عن موافقت میں دونوں نے اختلاف کیا تو خالی الذہن ہونے پر اتفاق کی صورت میں جانب جد کو ترجیح دیتے ہوئے اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو جد کا مدعی ہے۔ یہ حکم امام ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق ہے اور صاحبین رحمہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں طلاق کا واقع ہونا اور مال کا واجب ہونا جانب جد کو ترجیح دیکر عقد کو جد پر محمول کرنے اور مدعی جد کے قول کا اعتبار کرنے کی وجہ سے نہیں ہے اسلئے کہ جد کے لئے ترجیح ممکن نہیں ہے بلکہ تعامل ناس میں ہزل کے واقع ہونے کی وجہ سے ہزل زیادہ راجح ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک اس قسم میں ہزل باطل ہے اور جب ہزل باطل ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر مال واجب ہو جائے گا۔

وَأَمَّا الْأَقْرَارُ فَالْهَزْلُ يُبْطِلُهُ سَوَاءٌ كَانَ الْأَقْرَارُ بِمَا يَحْتَمِلُ الْقَسْرَ
أَوْ بِمَا لَا يَحْتَمِلُهُ لِأَنَّ الْهَزْلَ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِهَا لِمُخْتَلَفِهِ وَكَذَلِكَ
تَسْلِيمُ الشُّعْبَةِ بَعْدَ الطَّلَبِ وَالْإِشْهَادِ يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ لِأَنَّهُ مِنْ جَنْبِ
مَا يَبْطُلُ بِمِثَارِ الشَّرْطِ وَكَذَلِكَ إِتْرَاءُ الْغَيْرِ نِيَمِ

ترجمہ

اور بہر حال اقرار تو ہزل اس کو باطل کر دیتا ہے برابر ہے کہ اقرار اس چیز کا ہو جو نسخ کا احتمال رکھتی ہے یا اس چیز کا جو نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے کہ ہزل مجزئہ کے نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے اور اسی طرح طلب اور اشہاد کے بعد شفعہ کی تسلیم کو ہزل باطل کرتا ہے کیونکہ تسلیم شفعہ اس چیز کی جنس سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہو جاتا ہے اور ایسے کی مدیون کو بری کرتا ہے۔

تشریح

مصنف کہتے ہیں کہ ہزل اور مذاق اقرار کو باطل کر دیتا ہے اقرار خواہ ایسی چیز کا جو نسخ کا احتمال

رکھتی ہے مثلاً بیع کو شخص یہ طے کر لیں کہ وہ لوگوں کے سامنے بیع کا اقرار کریں گے حالانکہ حقیقت میں کوئی بیع نہیں ہے خواہ اقرار ایسے معاملے کا ہو جو بیع کا احتمال نہیں رکھتا ہے مثلاً نکاح اور طلاق کہ مرد اور عورت باہم یہ طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے نکاح یا طلاق کا اقرار کریں گے حالانکہ واقعہ میں نکاح اور طلاق کچھ بھی نہیں ہے پس ہزل اور مذاق کی وجہ سے یہ اقرار باطل ہو جائے گا کیونکہ ہزل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مجربہ مسدوم ہے یعنی اس کا وجود نہیں ہے اسلئے کہ ہازل لوگوں کے سامنے اسکے برعکس ظاہر کرتا ہے جو حقیقت میں ہے یعنی حقیقت میں کچھ بھی نہیں ہے اور وہ بطریق مذاق ظاہر کرتا ہے کہ معاملہ ہوا ہے۔ بہر حال ہزل مجربہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے اور اقرار مبنی ہے مجربہ کے وجود پر یعنی اگر مجربہ موجود ہوگا تو اقرار درست ہوگا ورنہ نہیں۔ پس جب ہزل مجربہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے تو اقرار کے ذریعے بطریق ہزل مجربہ کو ثابت کرنا کیسے ممکن ہوگا اور جب یہ ممکن نہیں ہے تو اقرار باطل ہو جائے گا اصل ہزل کی وجہ سے اقرار باطل ہو جاتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ ہزل کی وجہ سے جس طرح اقرار باطل ہو جاتا ہے اسی طرح طلب مواثرہ اور طلب اشہاد کے بعد تسلیم خفیع بھی باطل ہو جاتا ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ طلب شفعہ تین طریقہ پر ہوتا ہے اول طلب مواثرہ۔ طلب مواثرہ یہ ہے کہ شفیع کو جو ہی بیع کا علم ہو وہ اس کا اسی وقت مطالبہ کرے حتیٰ کہ اگر علم بایبیع کے بعد خفیع نے طلب میں تاخیر کی تو شفعہ باطل ہو جائیگا دوم طلب تقریر اور طلب اشہاد۔ طلب تقریر و اشہاد یہ ہے کہ شفیع طلب مواثرہ کے بعد اٹھ کر بائع یا مشتری پر یا زمین کے پاس طلب شفعہ پر گواہ بنائے مثلاً یوں کہے کہ فلاں نے اس مکان کو خریدا ہے اور میں اس کا خفیع ہوں یا میں نے شفعہ طلب کیا یا میں اب طلب کرتا ہوں۔ لوگو تم اس پر گواہ رہو۔ اس طلب سے شفعہ مستقر ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اس کے بعد تاخیر کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔ سوم طلب خصوصت ہے یعنی قاضی کی عدالت میں مقدمہ دائر کرے کہ فلاں نے فلاں مکان خریدا ہے حالانکہ میں اس کا شفیع ہوں اسلئے بحق شفعہ یہ مکان مجھے دلوا دیا جائے۔ اس تفصیل کے بعد ملاحظہ ہو کہ جس طرح ہزل کی وجہ سے اقرار باطل ہو جاتا ہے اسی طرح ہزل کی وجہ سے دو طلبوں کے بعد تسلیم خفیع باطل ہو جائیگا۔ یعنی طلب مواثرہ اور طلب اشہاد کے بعد شفیع نے شفعہ کو ہزل اور مذاق سپرد کر دیا یعنی ہزل اور مذاق حق شفعہ سے دستبردار ہو گیا تو ہزل کی وجہ سے تسلیم خفیع اور شفعہ کے حق سے دستبردار ہونا باطل ہو جائے گا اور شفعہ کا حق بدستور باقی رہے گا کیونکہ تسلیم خفیع تجارت اور بیع کے معنی ہیں اور ہزل اور مذاق بیع یعنی تسلیم نہیں اور بیع میں اس طو پر کہ خیار رضا باع حکم کیلئے مانع ہے اور جب خیار رضا باع حکم کے لئے مانع ہے تو جب تک خیار رہے گا تسلیم بیع اور تسلیم نہیں باطل رہے گا۔ اس امر میں خیار شرط کی وجہ سے بیع یعنی تسلیم بیع اور تسلیم نہیں باطل ہے اور جب خیار شرط کی وجہ سے بیع باطل ہے تو تسلیم خفیع جو بیع کے معنی میں ہے وہ بھی خیار کی وجہ سے باطل ہو جائے گا اور ہزل چونکہ خیار شرط کے مرتبہ میں ہے اسلئے تسلیم خفیع جس طرح خیار شرط کی وجہ سے باطل ہوگا اسی طرح ہزل کی وجہ سے بھی باطل ہو جائے گا۔ مصنف کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے مدیون کو ہزل بری کر دیا تو ہزل کی وجہ سے یہ بری کرنا بھی باطل ہو جائے گا حتیٰ کہ مدیون کو ہزل بری کرنا صحیح نہ ہوگا بلکہ اس کے ذمہ دین علی حاد باقی رہے گا۔

وَأَمَّا الْكَافِرُ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الْإِسْلَامِ وَتَكَبَّرَ عَنْ دِينِهِ هَازِلًا
يَحِبُّ أَنْ يُحْكَمَ بِإِسْلَامِهِ كَالْمُكْرَهَةِ لِأَنَّهُ يَمْتَنِزِلُ فِي الشَّيْءِ لَا يَحْتَسِبُ
حُكْمُهُ الرَّدَّ وَالْتِزَامُ

ترجمہ

اور ہجرت کا فرض جب کلمہ اسلام کا تکلم کیا اور اپنے دین سے ہزل بارت ظاہر کی تو اس کے ایمان کا حکم لگانا واجب ہوگا جیسے مکروہ اسلئے کہ ایمان ایسی انشاء کے مرتبہ میں ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح

مصنف مسامی فرماتے ہیں کہ اگر کوئی کافر مذاق میں اسلام کا کلمہ اپنی زبان سے کہے اور اپنے دین سے برأت ظاہر کرے تو احکام دنیا میں اس کے ایمان کا حکم لگانا واجب ہوگا یعنی احکام دنیا میں فیض مسلمان شمار ہوگا کیونکہ اقرار جو ایمان کے دو ارکان (اقرار بالقلب) میں سے ایک رکن ہے وہ پایا گیا مباح کہ وہ شخص جس سے زیر ہستی کلمہ اسلام کہلایا گیا ہے وہ اس رکن کے موجود ہونے کی وجہ سے مسلمان شمار ہوتا ہے باوجودیکہ یہ کلمہ اسلام کے تکلم پر راضی نہیں ہے۔ پس ہزل کلمہ اسلام کا تکلم کرنے والا بدرجہ اولیٰ مسلمان شمار ہوگا کیونکہ ہازل اگرچہ کلمہ اسلام کے حکم پر راضی نہیں ہوتا ہے لیکن اس کے تکلم پر راضی ہوتا ہے اور وہ اس کی یہ ہے کہ ایمان ایسے انشاء کے مرتبہ میں ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ اسلام کا رد کرنا کسی بھی طرح ممکن نہیں ہے جیسا کہ یہ کلمہ کا رد خیاب عیب یا خیاب رویت کی وجہ سے ممکن ہے اور اسی طرح اسلام کا حکم اسلام سے مؤخر نہیں ہوتا ہے بلکہ اسلام کا حکم اسلام پر فی الحال مرتب ہوتا ہے پس اسلام طلاق یا عتاق کے مانند ہوگا یعنی جس طرح طلاق اور عتاق میں ہزل مؤثر نہیں ہوتا ہے اسی طرح اسلام کے اندر بھی ہزل مؤثر نہ ہوگا یعنی ہزل کا اعتبار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان نے ازراہ مذاق زبان سے کفر کا کلمہ کہہ دیا اگرچہ اس کے منی کا ارادہ کرنے والا نہ ہو تو یہ نفس ہزل سے مرتد ہو جائے گا اس کی تائید قرآن سے بھی ہوتی ہے "وَلَقَدْ سَأَلْتَهُمْ لَقَوْلُنَا إِنَّا كُنَّا غُفْرًا فَلْيَنْصِرُوا إِلَيْنَا أَلَمْ يَرْجِعْ إِلَىٰ آلِهَتِهِمْ كَمَا رَجَعُوا إِلَىٰ آلِهَتِهِمْ فِي الْأَوَّلِينَ فَلَا يَحْتَسِبُ لَهُمْ يَوْمَ تَوَقَّعُ السُّعُودُ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْأُحْشَىٰ" (سجۃ: ۲۲)۔

وَأَمَّا الشَّفَهُ فَلَا يُجْزِلُ بِالْأَهْلِيَّةِ وَلَا يَنْشَعُ فَيَقَامُ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ وَالْأَوْجِبُ
الْمَحْجَرُ أَصْلًا عَنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحْمَةً وَكَذَا عَنْدَ غَيْرِهِ فِيمَا لَا يَبْطِلُهُ الْهَزْلُ لِأَنَّهُ
مُكَابَرَةٌ الْعَمَلِ بِغَلْبَةِ الْهَوَىٰ وَتَكْوِينُ سَبَبٍ لِلتَّكْثِيرِ وَمَنْعُ الْمَسَالِ عَنْ الشَّوْفِيَّةِ
الْمُبْدِئِينَ فِي أَوَّلِ السُّلُوفِ ثَبَتَ بِالسُّنَنِ إِذَا عَقُوبَةُ عَلَيْهِ أَوْ غَيْرُ مَقْضُولِ النَّفْسِ
فَلَا يَحْتَسِبُ لَهُمُ الْمَقَابِلَةُ

ترجمہ

اور ہر سال سفاہت تو وہ اہلیت میں منسل نہیں ہے اور نہ یہ احکام شرع میں سے کسی چیز کو روکتی ہے اور نہ ابوحنیفہ کے نزدیک بالکل مجرب و واجب کرتی ہے اور ایسے ہی ان کے علاوہ کے نزدیک ان معاملات میں جکوہزل باطل نہیں کرتا ہے اسلئے کہ سفہ غلبہ ہوئی کے سبب عقل کی مخالفت کرنا ہے پس سفہ شفقت کا سبب نہ ہوگا اور اول بلوغ میں سفہ مبذر سے مال کا روکنا نص سے ثابت ہوا ہے یا تو یہ سفہ پر عقوبت ہے یا غیر معقول المعنی ہے ہذا قیاس کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح

عوارض مکتبہ میں سے چوتھا عارضہ سفہ ہے۔ سفہ لعن میں خفت اور بوقونی کو کہتے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں عقل اور شرع کے مقتضی کے خلاف مال خرچ کرنے کا نام سفہ ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ سفہ ایسی خفت ہے جو انسان کو پیش آتی ہے اور انسان کو عقل اور شرع کے مقتضی کے خلاف عمل پر آمادہ کرتی ہے حالانکہ حقیقتہً عقل موجود ہوتی ہے پس سفہ چونکہ بقاء عقل کے ساتھ عقل اور شرع کے مقتضی کے خلاف اپنے اختیار سے عمل کرتا ہے اسلئے سفہ عوارض مکتبہ میں سے ہوگا اور عوارض ساوی میں سے نہ ہوگا۔

مصنف حامی کہتے ہیں کہ سفہ اہلیت خطاب میں خلل نہیں ڈالتا ہے اسلئے کہ عقل اور تمام فونی کی سلامتی کی وجہ سے قدرت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا ہے اور جب سفہ کی وجہ سے قدرت میں کوئی خلل نہیں ہوتا ہے تو اسکی اہلیت خطاب میں بھی کوئی خلل واقع نہ ہوگا بلکہ مخاطب باقی رہیگا اور سفہ چونکہ مخاطب اور مکلف ہے اسلئے سفاہت احکام شرع میں سے کسی کے لئے مانع نہ ہوگی بلکہ احکام اس کے لئے بھی واجب ہوں گے اور اس پر بھی واجب ہوں گے اور جب ایسا ہے تو اس سے تمام احکام کا مطالبہ کیا جائیگا۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک سفاہت تصرفات سے بالکل نہیں روکتی ہے خواہ تصرف ایسا ہو جسکو ہزل باطل نہیں کرتا ہے جیسے عتاق اور نکاح، خواہ تصرف ایسا ہو جس کو ہزل باطل کر دیتا ہے جیسے بیع اور اجارہ کیونکہ سفہ آزاد ہے احکام شرع کا مکلف ہے لہذا اس کے لئے ہر طرح کے تصرف کا اختیار ہوگا اور سفاہت تصرف کیلئے مانع نہ ہوگی اور اسی طرح امام صاحب کے علاوہ صاحبین کے نزدیک سفاہت ان معاملات میں جو ثابت نہیں کرے گی۔ جن معاملات کو ہزل باطل نہیں کرتا ہے جیسے نکاح، عتاق، اور طلاق چنانچہ سفہ کا نکاح کرنا، آزاد کرنا، طلاق دینا سب صحیح ہیں۔ اور وہ معاملات جکوہزل باطل کر دیتا ہے جیسے بیع اور اجارہ تو سفاہت ان میں مجرب و واجب کرتی ہے یعنی سفاہت ان معاملات سے روکتی ہے چنانچہ سفہ پر بیع، اجارہ وغیرہ تصرف نافذ ہوگا۔ صاحبین رو کی دلیل یہ ہے کہ سفہ کو بیع، اجارہ وغیرہ میں اسی کے نفع اور اس پر شفقت کے پیش نظر ہی مجبور قرار دیا جاتا ہے جیسا کہ صبی اور مجنون کو ان کے نفع کے خاطر مجبور من التصرف قرار دیا گیا ہے لہذا صاحبین کے نزدیک سفہ کی بیع، اجارہ اور ہبہ وغیرہ دوسرے تصرفات جن میں احتمال نقض ہے صحیح اور نافذ نہ ہوں گے کیونکہ اگر اسکو مجبور قرار دیا گیا تو ان تصرفات کی راہ سے اپنا سارا مال بیجا طور پر خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسلمانوں پر بوجہ ہوگا اور اپنے معارف کے لئے بیت المال کا مستحق ہوگا۔ الغرض ان امور میں سفہ کو مجبور قرار دینا اور سفہ کو سبب مجبور قرار دینا اس پر شفقت کے پیش نظر ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ سفہ، مجنون وغیرہ کی طرح ارساوی نہیں ہے بلکہ اگر کسی ہے بلکہ اس سے بھی بڑھ کر معصیت ہے کیونکہ نہ خواہناہت نفسانی کے طلب کی وجہ سے

ایک معاملہ کے فساد اور اس کی قباحت کو جاننے کے باوجود اس پر عمل کر کے عقل کے ساتھ دشمنی اور منافقت کر رہا ہے مالاخر عقل اشترک جموں میں سے ایک جنت ہے اور جب ایسا ہے تو سفیہ، شفقت اور نظر کا سبب نہ ہوگا اور سفیہ شفقت و نظر کا مستحق نہ ہوگا۔ اور جب سفیہ شفقت کا مستحق نہیں ہے تو وہ مذکورہ معاملات میں مجبور عن التعرف بھی نہ ہوگا اسلئے کہ اس کا مجبور ہونا شفقت کی وجہ سے ہوتا اور وہ شفقت کا مستحق ہے نہیں لہذا اسکو مجبور قرار نہیں دیا جائے گا۔ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب سفیہ امام صاحب کے نزدیک شفقت کا مستحق نہیں ہے تو سفیہ مبذر (مغلول غرق) اسے پچیس سال تک اس کا مال کیوں روک لیا جاتا ہے یعنی ۲۵ سال تک سفیہ کا مال سفیہ کو کیوں نہیں دیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا فوت نص سے ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَلَا تَوَلَّوْا السُّفَهَا رِ مَوَالِکُمْ“ سفہا کو اپنا مال یعنی ان کا وہ مال جو تمہارے پاس ہے نہ دو البتہ ان کو اس میں سے کھلاؤ اور کپڑے پہناؤ اور ان سے اچھی بات کہتے رہو یعنی یہ کہتے رہو کہ یہ تمہارا ہی مال ہے پس میں نے لینا۔ پھر فرمایا ”فَاَنْتُمْ مِنْهُمْ رَشِدًا فَادْفِنُوْا اَیْمَہُمْ“ اور جب تم یہ محسوس کرو کہ وہ مجھدار ہو گئے تو ان کا وہ مال جو تمہارے پاس ہے ان کو دیدو۔ حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ بولغ کے ابتدائی زمانے میں بچپن کے اثر کی وجہ سے اس میں سفاحت ہوتی ہے پھر جب سفاحت کا زائد قدرے طویل ہو جائے تو اس کو آزادانہ رہو جب تم کو تجربہ سے یہ یقین ہو جائے کہ وہ مجھدار ہو گیا تو اس کو اس کا مال دیدو۔ حضرت امام صاحب نے اس کی مدت ۲۵ سال مقرر کی ہے کیونکہ ۲۵ سال کی عمر میں انسان پوتے والا ہو سکتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل حاشیہ میں لکھی ہے اور آدمی جب صاحب اولاد بلکہ اولاد کی اولاد والا ہو جاتا ہے تو مال وغیرہ کے سلسلے میں سمجھ بوجھ آ ہی جاتی ہے اسلئے ۲۵ سال کی عمر ہونے پر اسکے مال حوالہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

لیکن اس پر سوال ہوگا کہ حفظ مال کی خاطر سفیہ سے اس کا مال روک لیا جاتا ہے اور ۲۵ سال تک اسکو نہیں دیا جاتا تو اس پر قیاس کر کے مجرم صحت ثابت کرنا چاہیے یعنی اس کو تعزیر سے مجبور قرار دینا چاہیے کیونکہ حفظ مال کے سلسلے میں مجرم اور مال کا روکنا دونوں برابر ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سفیہ سے اس کا مال روک لینا یا تو بطریق عقوبت ہے یا غیر معقول المعنی اور خلاف قیاس ہے بطریق عقوبت تو اسلئے ہے کہ تذبذب اور فغلول شرعی عقل کے ساتھ دشمنی اور اتساع ہوئی کی وجہ سے معصیت ہے لہذا سفیہ مبتدر سے سزاؤں اس کا مال روک دیا گیا ہے اور غیر معقول المعنی اسلئے ہے کہ مالک سے اس کے مال کا روکنا باوجودیکہ وہ کمال عقل اور کمال تمیز رکھتا ہے خلاف عقل اور خلاف قیاس ہے بہر حال سفیہ مبتدر سے اس کے مال کا روکنا غیر معقول بات ہے یا عقوبت کے طور پر ہے اور قیاس کی شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ معقول المعنی ہو اور عقوبت کے طور پر ہو۔ پس یہاں مقیس علیہ (منع المال) چونکہ غیر معقول المعنی یا عقوبت کے طور پر ہے اسلئے کسی ایک وجہ سے شرط قیاس فوت ہونے کی وجہ سے اس پر مجرم کو قیاس کرنا اور سفیہ کو مجبور قرار دینا درست نہ ہوگا۔

وَأَمَّا الْخَطَا فَنَهَوْنَهُمْ جُعِلَ عُنْدَنَا صَاحِبًا سَقُوطِ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى إِذَا حَصَلَ عَنْ
اجْتِهَادٍ وَشُبُهَةٍ فِي الْعُقُوبَةِ حَتَّى قِيلَ إِنَّ الْخَطَا لَا يَأْتِيهِمْ وَلَا يَأْتُوا اخْتَدُ

بِمَكَّةَ وَلَا قِصَاصٍ لَّكَتَهُ لَا يَنْفَكُ عَنْ ضَرْبٍ تَقْصِيرٍ يَضْلُمُ سَبَبًا لِلْعَزَائِدِ الْعَالِيَةِ
وَهُوَ الْكَفَّاسَةُ وَصَحَّ طَلَاقُهُ عِنْدَنَا وَيَجِبُ أَنْ يَنْعَقِدَ بَيْعُهُ كَبَيْعِ الْمَكْرُوهِ

ترجمہ

بہر حال خلافتِ ایسی نوع ہے جسکو ایسا عذر قرار دیا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے ساقط ہونے کی صلاحت رکھتا ہے جبکہ وہ اجتہاد سے حاصل ہو اور عقوبت میں مشبہ قرار دیا گیا ہو حتیٰ کہ کہا گیا ہے کہ غامی نہ گنہگار ہوگا اور نہ حد اور قصاص میں ماخوذ ہوگا لیکن خطا و تقصیر کی ایک ایسی قسم ہے جہاں نہیں ہے جو جزا و قاصر کا سبب بننے کی صلاحت رکھتی ہے اور وہ جزا و قاصر کفارہ ہے اور ہمارے نزدیک غامی کی طلاق صحیح ہے اور مکہ کی بیع کی طرح اس کی بیع کا ناسخ ہونا واجب ہے۔

تشریح

عوارضِ مکتبہ میں سے پانچواں عارضہ خطا ہے خطا لغت میں صواب اور درستی کی ضد ہے اور اصطلاح میں قصد و ارادہ کے خلاف کسی کام کے واقع ہوجانے کو خطا کہتے ہیں مثلاً کسی آدمی نے ایک چیز کو شکار سمجھ کر تیر مارا حالانکہ وہ شکار نہیں تھا بلکہ آدمی تھا تو اس تیر سے اس آدمی کا قتل ہونا خطا قتل ہونا ہوگا۔ پس خطا میں فعل کا ارادہ تو ہوتا ہے مگر عمل کا ارادہ نہیں ہوتا ہے۔ مصنف رد فرماتے ہیں کہ خطا پر تقصیر اور کوتاہی کی وجہ سے اگرچہ عفتاً مؤاخذہ جائز ہے لیکن اسکو حقوق اللہ کے ساقط ہونے میں عذر قرار دیدیا گیا ہے یعنی اگر کسی بندے نے خطا سے لاشہ کا کوئی حق تلف کر دیا تو یہ غامی معذور ہوگا اور اس پر کوئی مؤاخذہ نہ ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ یہ خطا و اجتہاد اور کوشش کے بعد واقع ہوئی ہو مثلاً اگر کسی ایسے شخص نے جس پر قبلہ مشتبہ ہو گیا ہو مخبری اور اجتہاد کے بعد جہت قبلہ متعین کرنے میں خطا واقع ہوگئی ہو اور اس نے دوسری جہت کی طرف منہ کر کے نماز پڑھ لی ہو تو اس کی نماز درست ہوگی اور یہ شخص جہت قبلہ ترک کرنے کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا اسی طرح اگر مجتہد اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد فتویٰ میں غلطی کر بیٹھے تو وہ گنہگار نہیں ہوتا بلکہ اپنے اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوتا ہے۔ فاضل مصنف نے حق اللہ کی قید لگا کر حق العباد سے احتراز کیا ہے یعنی خطا حق اللہ ساقط ہونے کے سلسلے میں تو عذر ہے لیکن حق العباد ساقط ہونے میں عذر نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے شکار سمجھ کر دوسرے کی بکری مار ڈالی یا اپنا مال سمجھ کر دوسرے کا مال کھایا تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ باب عقوبت میں خطا کو مشبہ قرار دیدیا گیا ہے یعنی جس طرح مشبہ کی وجہ سے حدود و قصاص دفع ہوجاتے ہیں خطا سے بھی دفع ہوجاتے ہیں۔ حتیٰ کہ غامی نہ تو گنہگار ہوتا ہے اور نہ اس پر حد اور قصاص کا حکم جاری ہوتا ہے چنانچہ اگر پہلی رات میں دو لہاکے پاس کسی دوسری عورت کو بھیج دیا گیا اور اس نے اپنی بیوی سمجھ کر جماع کر لیا تو اس پر حد واجب نہ ہوگی اور نہ وہ زنا کے گناہ کا مجرم ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے شکار سمجھ کر تیر چلایا حالانکہ وہ آدمی تھا پس اس کے تیر سے وہ مر گیا تو اس پر نہ قصاص واجب ہوگا اور نہ وہ عدا قتل کرنے کے گناہ کا مجرم ہوگا اور اس سلسلہ میں اصل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ”لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ“

”لکن لا یفک عن ضرب“ سے ایک وہم کا ازالہ مقصود ہے۔ وہم یہ ہے کہ جب خطا کی وجہ سے عقوبت اللہ سزا

دور ہو جاتی ہے تو خطا قتل کرنے کی وجہ سے قاتل پر کفارہ بھی واجب نہ ہونا چاہیے کیونکہ کفارہ کے اندر بھی عقوبت کے معنی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خطا فعل کے ارتکاب میں ایک گونہ تقصیر اور کوتاہی ہوتی ہے اس طور پر کہ اس نے احتیاط کو ترک کیا ہے معنی اگر وہ احتیاط سے کام لیتا تو اس فعل سے بچ سکتا تھا پس ترک احتیاط کر کے اس نے کوتاہی کی ہے اور یہ کوتاہی اگرچہ عقوبت محضہ اور جزا و کامل کا سبب نہیں ہو سکتی لیکن جزا و قاصر کا سبب بن سکتی ہے اور وہ جزائے قاصر کفارہ ہے۔ کفارہ جزائے قاصر اسلئے ہے کہ کفارہ من وجہ توبہ و عبادت ہے چنانچہ کفارہ پر واجب نہیں ہوتا ہے اور من وجہ عقوبت ہے اسلئے کہ وہ فعل کی جزا و سنگر واجب ہوتا ہے۔ بہر حال کفارہ جزا و قاصر ہے اور جزا و قاصر تھوڑی سی کوتاہی کے مناسب ہے لہذا ترک احتیاط کر کے تھوڑی سی تقصیر کرنے کی وجہ سے اس پر کفارہ واجب کیا گیا ہے اور حد اور قصاص چونکہ جزا و کامل اور عقوبت تامہ ہیں اسلئے یہ غلطی جو معذور ہے اس پر واجب نہ ہوں گی صاحب حسامی کہتے ہیں کہ غلطی کی طلاق واقع ہوگی۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہنا چاہتا تھا کہ تم بیٹھو مگر خطا و زبان سے نکل پڑا کہ تجھ پر طلاق ہے تو ہمارے نزدیک اس سے طلاق واقع ہو جائے گی لیکن امام شافعی کے نزدیک اس سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ حضرت امام شافعی نے غلطی کو ناظم پر قیاس کرتے ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "رُفِعَ عَنْ امْتِ الْخَطَا وَالنِّيَانِ" سے استدلال کرتے ہیں مگر ہم کہتے ہیں کہ ناظم پر قیاس درست نہیں ہے کیونکہ ناظم مصلوب اللہ تھا ہے اور غلطی میں اختیار پایا جاتا ہے البتہ اس کے استعمال میں کوتاہی کرتا ہے اور راہ حدیث سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں آخرت کی سزا کا موقوف ہونا اور مرتفع ہونا مراد ہے دنیاوی حکم کا جاری نہ ہونا مراد نہیں ہے چنانچہ غلطی پر دیت اور کفارہ کا واجب ہونا اس کی بین دیں ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ غلطی کی بیع کے سلسلے میں اگرچہ امر سے کوئی صریح روایت نہیں ہے لیکن مکہ کی بیع کی طرح اس کی بیع بھی منعقد ہونی چاہیے مثلاً ایک شخص الحمد للہ کہنا چاہتا تھا مگر اس کی زبان سے "بعتُ مکةَ هذا بكذا" نکل گیا اور مخاطب نے اس کو فوراً قبول کر لیا تو یہ بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جانی چاہیے جیسا کہ مکہ کی بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جاتی ہے منعقد تو اسلئے ہو جانی چاہیے کہ سبب بیع یعنی لفظ بیع اس کے اہل سے صادر ہوا ہے اور مصل میں واقع ہوا ہے اور فاسد اسلئے ہونی چاہیے کہ غلطی کی رضامندی مفقود ہے حالانکہ صحت بیع کے لئے رضامندی شرط ہے جیسا کہ "الا ان تكون تجارة عن تراض" آیت سے معلوم ہوتا ہے۔

وَأَمَّا السَّفَرُ فَهُوَ مِنْ أَسْبَابِ التَّخْفِيفِ يُؤْتِي فِي تَصَدُّقَاتِ الْأَكْمَاعِ وَفِي تَأْخِيرِ الصَّوْمِ نَكِيَّةً لَمَّا كَانَ مِنَ الْأُمُورِ الْمُخْتَارَةِ وَلَمْ يَكُنْ مُوجِبًا ضَرُورَةً لِإِزْمَةٍ قِيلَ إِنَّهُ إِذَا أَصْبَحَ صَائِمًا وَهُوَ مُسَافِرٌ أَوْ مُقِيمٌ فَسَافَرَ لَا يَبَاقُ لَهُ الْفَطْرُ بِحِلَابِ الْمَرْبُوعِ وَلَوْ أَنْظَرَ كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ الْبَيْسِجِ نَبِيْهَةً فِي إِبْجَابِ الْكَفَائَةِ وَلَوْ أَنْظَرَ نَعَسَافَرَ لَا يَسْقُطُ عَنْهُ الْكَفَائَةُ بِحِلَابِ مَا إِذَا مَرَضَ بِمَا قُلْنَا.

توجہ

اور مسلسل سفر تو وہ تخفیف کے اسباب میں سے ہے چو چار رکعت والی نماز کے قصر اور روزے کی تاخیر میں مؤثر ہے لیکن سفر چونکہ ان امور میں سے ہے جنکے وجود کے ساتھ اختیار منقطع ہوتا ہے اور ایسی ضرورت کو واجب کرنے والا نہیں ہے جو لازم ہو (اسلئے) کہا گیا کہ جب صبح کی صائم ہو کر درآئیکہ وہ مسافر ہے یا مقیم ہے پس اس نے سفر کیا تو اس کے لئے افطار مباح نہ ہوگا بر خلاف مریض کے اور اگر مسافر نے افطار کر لیا تو سفر صبح کا قیام کفارہ واجب کرنے میں مشبہ ہوگا اور اگر مقیم نے افطار کیا پھر سفر کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا۔ بر خلاف اس صورت کے جب افطار کے بعد بیمار ہو گیا ہو اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔

تشریح

عوارض مکتبہ میں سے چھٹا عارضہ سفر ہے۔ سفر لغت میں مسافت طے کرنے کا نام ہے اور شریعت کی اصطلاح میں اقامت کی جگہ سے بقصد سیر طویل خروج کا نام سفر ہے جس کی ادنی مدت اونٹ اور پیدل چلنے والے کی رفتار سے تین دن اور عین رات ہے، مسافر کی عقل اور قدرت چونکہ دونوں باقی رہتی ہیں۔ اسلئے سفر اہلیت کے معنی میں نہیں ہے۔ البتہ سفر اسباب تخفیف میں سے ہے اسی کو مصنف روئے فرمایا ہے کہ سفر چار رکعت والی نماز کے قصر میں مؤثر ہے یعنی سفر، ظہر عصر اور عشاء میں سے نصف اخیر یعنی بعد والی دو رکعتوں کو ساقط کر دیتا ہے حتیٰ کہ اذان کے نزدیک اِکمال بالکل مشروع نہ ہوگا۔ امام شافعی روئے فرماتے ہیں کہ عزیمت تو اکمال ہے یعنی فرض تو چار ہی رکعات ہیں لیکن قصر رخصت ہے جیسا کہ مسافر کے لئے روزہ رکھنا عزیمت ہے اور افطار کرنا رخصت ہے پس جو مسافر چار رکعت پڑھ لے گا وہ عزیمت پر عمل کرنے والا ہوگا اور جو قصر کر لے گا وہ رخصت پر عامل ہوگا۔ اور ہماری دلیل حدیث عائشہ ہے "قالت فرضت الصلوة رکعتین رکعتین فافترت صلوة السفر وزید فی الحضر (شیخین) نماز تو دو دو رکعت ہی فرض کی گئی ہے پس سفر میں تو اسی کو باقی رکھا گیا البتہ حضر میں افطار ذکر دیا گیا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سفر کا فریضہ تو دو ہی رکعت ہیں اسی وجہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مدامت فرمائی ہے جیسا کہ بخاری میں ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ میں سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہا لیکن آپ نے دو رکعت پر اضافہ نہیں کیا حتیٰ کہ اللہ نے آپ کو دفن دیدی اور ابو بکر کے ساتھ رہا آپ نے بھی دو رکعت پر اضافہ نہیں کیا حتیٰ کہ اللہ نے آپ کو وفات دیدی اور عمر کے ساتھ رہا آپ نے بھی دو رکعت پر اضافہ نہیں کیا یہاں تک کہ اللہ نے آپ کی روح قبض کر لی اور میں عثمان کے ساتھ رہا آپ نے بھی دو رکعت پر اضافہ نہیں کیا حتیٰ کہ اللہ نے آپ کو وفات دی اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "لکم فی رسول اللہ اسوة حسنة" اور سفر روزے کو مؤخر کرنے میں بھی مؤثر ہے یعنی سفر کی وجہ سے روزے کو مؤخر کیا جاتا ہے لیکن ساقط نہیں کیا جاسکتا ہے پس سفر کے باوجود روزہ فرض رہے گا حتیٰ کہ اگر کسی مسافر نے سفر میں روزہ ادا کر لیا تو یہ ادا کرنا صحیح ہوگا بر خلاف اخیر کی دو رکعتوں کے کہ سفر ان کو بالکل مافذ کر دیتا ہے حتیٰ کہ اگر مسافر نے ان کو بھی ادا کیا تو یہ صحیح نہ ہوگا۔

"لکن لما کان من الامور المنساعة سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب سفر اسباب تخفیف میں سے ہے تو مسافر مریض کے مانند ہوگا اور جب ایسا ہے تو مسافر اگر جمالت روزہ صبح کرے یا مقیم جمالت روزہ صبح کرے پھر سفر شروع کر دے تو اس کے لئے روزہ توڑ دینا جائز ہونا چاہئے اور اس مقیم پر جس نے افطار کرنے کے بعد سفر شروع کیا

ہے کفارہ لازم نہ ہونا چاہیے جیسا کہ مریض اگر روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ سفر اور مرض کے درمیان فرق ہے۔ فرق یہ ہے کہ سفر اختیاری چیز ہے یعنی سفر ان چیزوں میں سے ہے جن کا وجود فاعل کے اختیار کے ساتھ متعلق ہے اور مرض اختیاری چیز نہیں ہے یعنی مرض ان امور میں سے ہے جن کا وجود فاعل کے اختیار کے ساتھ متعلق نہیں ہے۔ نیز سفر ضرورت کو لازم واجب کرنے والا نہیں ہے۔ ... تحقق سفر کے بعد سفر ایسی ضرورت کو واجب نہیں کرتا ہے جو داعی الی الافطار ہو اور اس کا دفع کرنا ممکن نہ ہو کیونکہ مسافر بغیر حقوق آفت کے روزہ رکھنے پر متحمل ہوتا ہے۔ اور رہا مرض تو وہ لازم ضرورت کو واجب کرتا ہے یعنی مرض ایسی ضرورت کو واجب کرتا ہے جو داعی الی الافطار ہو اور اس کا دفع کرنا بھی ممکن نہ ہو پس مصنف نے کہا کہ سفر چونکہ ان امور میں سے ہے جن کا وجود فاعل کے اختیار کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور وہ ایسی ضرورت کو واجب کرنے والا نہیں ہے جو ضرورت لازمی ہو اور داعی الی الافطار ہو اسلئے کہا گیا ہے کہ جب مسافر نے بھات صوم صبح کی یا مقیم نے بھات صوم صبح کی پھر اس نے سفر کیا تو اس کے لئے افطار مباح نہ ہوگا کیونکہ روزہ کا وجوب شروع کرنے سے ثابت ہو چکا اور مسافر چونکہ روزے رکھنے پر قادر بھی ہے اس لئے کوئی ایسی ضرورت بھی نہیں ہے جو داعی الی الافطار ہو۔ بہر حال جب روزے کا وجوب ثابت ہو چکا اور داعی الی الافطار ضرورت موجود نہیں ہے تو افطار کرنا کیسے مباح ہوگا اس کے برخلاف اگر مریض نے تکلف کر کے روزہ رکھ لیا اور پھر افطار کا ارادہ کر لیا تو اس کے لئے افطار کرنا حلال ہوگا۔ اور اگر مسافر نے بھات صوم صبح کر کے یا مقیم مالم نے سفر شروع کر کے روزہ افطار کر لیا تو ان دونوں صورتوں میں کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ کفارہ ایسے صوم واجب کو افطار کرنے اور توڑنے سے واجب ہوتا ہے جس میں کسی طرح کا شبہ نہ ہو حالانکہ سفر جو افطار کو مباح کرتا ہے اس کا موجود ہونا کفارہ واجب کرنے میں ایک قسم کا شبہ ہے پس اس شبہ کی وجہ سے ان دونوں صورتوں میں کفارہ واجب نہ ہوگا اور اگر مقیم مالم نے بھات اقامت روزہ توڑ دیا اور پھر سفر شروع کر دیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا بلکہ کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں سفر مباح جو کفارہ واجب کرنے میں شبہ تھا روزہ توڑنے وقت وہ نہیں پایا گیا اور جب شبہ نہیں پایا گیا تو کفارہ بھی ساقط نہ ہوگا بلکہ واجب ہوگا۔ اسکے برخلاف اگر تندرست مالم نے بھات صوم روزہ افطار کر لیا اور پھر وہ بیمار ہوا تو اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ مریض امر سادی ہے اس میں بندہ کو کوئی اختیار نہیں ہے لہذا یہ ایسا ہوگا جیسا کہ اس نے بھات مرض افطار کیا ہو اور بھات مرض افطار کرنے سے چونکہ کفارہ ساقط ہو جاتا ہے کفارہ واجب نہیں ہوتا اسلئے اس صورت میں بھی کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ اس کے ذمے سے کفارہ ساقط ہو جائیگا۔

وَأَمَّا الذِّكْرُ فَتَوَعَّانٍ كَامِلٌ يُفْسِدُ الْاِخْتِيَامَ وَيُوجِبُ الْاَلْحَبَاءَ وَفَاصِلٌ يَعْدِمُ
الرِّضَاءَ وَلَا يُوجِبُ الْاَلْحَبَاءَ وَالذِّكْرُ اَلْمُجْمَلُ لَا يَتَّفِقُ فِيْ اَهْلِيَّتِهِ وَلَا يُوجِبُ
وَضَمُّ الْخِطَابِ بِحَالٍ لَا يَكُنْ الْمَكْرُةُ مُبْخَلَةً وَالْاَلْبَسَلَاءُ بِمَقْنُ الْخِطَابِ اَلَا تَرَى
اَنَّهُ مُعَرَّدٌ بَيْنَ تَرْضِيٍّ وَحَظِيٍّ وَابَاحَةٍ وَرُخْصَةٍ وَيَا نَحْمُ فَبِهِ مَرَّةٌ وَ

يُؤَخِّرُ أُخْرَى فَلَا تُحْصَى فِي الْقَتْلِ وَالْجُنْبِ وَالزَّيْنِ بَعْدَ الْإِكْرَاهِ أَصْلًا
وَلَا حَظَّ مَعَ الْكَامِلِ مِنْهُ فِي الْمَيْتَةِ وَالْخُمْرِ وَالْجَنْزِيرِ.

ترجمہ

اور بہرِ حیل اگر اہل کی دو قسمیں ہیں کمال جو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور ابھار کو واجب کرتا ہے۔ اور قاصر جو رضائے کو معدوم کرتا ہے اور ابھار کو واجب نہیں کرتا ہے اور اگر اہل اپنی تمام اقسام کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ کسی حال میں خطاب کے سقوط کو ثابت کرتا ہے کیونکہ مکروہ مبتلی ہے اور ابتلاء خطاب کو ثابت کرتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مکروہ فرض، حرام، اباحت، اور رخصت کے درمیان متردد ہے اور اس میں مکروہ کبھی گناہ گار ہوتا ہے اور کبھی ناجور ہوتا ہے لہذا قتل، زعم، اور زنا میں اگر اہل کے عذر کی وجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے اور اگر اہل کابل کے ساتھ مردار، شراب اور سوریں کوئی ممانعت نہیں ہے۔

تشریح

عوارض مکتبہ میں سے ساتواں عارضہ اگر اہل ہے۔ اگر اہل کہتے ہیں انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہو اگر اس کو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ اس کام کے کرنے پر آمادہ نہ ہوتا۔ اگر اہل کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اگر اہل کمال (۲) اگر اہل قاصر۔ اگر اہل کمال تو وہ ہے جو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے رضامندی کو معدوم کر دیتا ہے اور ابھار کو ثابت کرتا ہے یعنی مکروہ (جس پر اگر اہل کیا گیا ہے) اس کام کے کرنے پر مضطر اور مجبور ہو جاتا ہے جس کام کا اگر اہل کرنے والے نے اس کو حکم دیا ہے بشرطیکہ یہ حکم جان یا عضو کے تلف کر دینے کی دھمکی پر مشتمل ہو مثلاً اگر اہل کرنے والا مکروہ سے بولے کہ یہ کام کر ورنہ میں تم کو قتل کر دوں گا یا تیرا ہاتھ کاٹ دوں گا پس اس وقت مکروہ کا اختیار فاسد اور رضا معدوم ہوگی اور اگر اہل قاصر ہے کہ اگر اہل نہ تو اختیار کو فاسد کرتا ہے اور نہ رضا کو معدوم کرتا ہے اور نہ ہی ابھار کو ثابت کرتا ہے مثلاً کسی شخص کو نہ تو جان تلف کرنے کی دھمکی دی اور نہ عضو تلف کرنے کی دھمکی دی بلکہ پاؤں میں بیزی ڈالنے کی دھمکی دی یا مجبوس کرنے کی دھمکی دی پس اس قسم میں اختیار تو باقی رہتا ہے لیکن مکروہ اس کام پر راضی نہیں ہوتا ہے اور اگر اہل کی تیسری قسم جس کو مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے یہ ہے کہ ایک شخص کسی کے باپ یا بیٹے یا بوی کو مجبوس کرنے کی دھمکی دے پس اس قسم میں اختیار اور رضا دونوں باقی رہتے ہیں نہ رضا معدوم ہوتی ہے اور نہ اختیار فاسد ہوتا ہے۔ مصنف صاحب کہتے ہیں کہ اگر اہل اپنی تمام اقسام کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے نہ اہلیت وجوب کے اور نہ اہلیت ادا کے اور اگر اہل مکروہ سے کسی بھی حال میں خطاب کو ساقط نہیں کرتا ہے اگر اہل خواہ علمی اور مجبور کرنے والا ہو خواہ علمی اور مجبور کرنے والا نہ ہو اس کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ مکروہ کا ذمہ بھی موجود ہوتا ہے اور عقل جس پر خطاب کا مدار ہے وہ بھی موجود ہوتی ہے اور جب ذمہ اور عقل دونوں موجود ہیں تو اس سے خطاب ساقط نہ ہوگا بلکہ اس پر خطاب ثابت ہوگا دوسری دلیل جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے یہ ہے کہ مکروہ حالت اگر اہل میں اسی طرح مبتلا ہوتا ہے جس طرح حالت اختیار یا مبتلی ہوتا ہے اور ابتلاء خطاب کو ثابت کرتا ہے کیونکہ بغیر ابتلاء کے خطاب ثابت نہیں ہوتا ہے۔ بہرِ حیل جب بغیر ابتلاء کے خطاب ثابت نہیں ہوتا اور مکروہ مبتلی ہوتا ہے تو ثابت ہو گیا کہ مکروہ بھی مخاطب ہوگا یعنی شریعت کا خطاب اس پر بھی ثابت ہوگا اور یہی اس کی دلیل

کہ مکہ مبتلی ہوتا ہے اور بغیر استلام کے خطاب ثابت نہیں ہوتا یہ ہے کہ مکہ اس چیز کو بجالانے میں جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے فرض، حرام، اباحت اور رخصت کے درمیان متردد ہے یعنی جس چیز پر مجبور کیا جاتا ہے اس کو کرنا کبھی تو فرض ہوتا ہے جیسا کہ ایک شخص کو قتل کی دھمکی دیکر اکل میتہ پر مجبور کیا گیا تو اس مکہ پر اکل میتہ فرض ہوگا چنانچہ اگر اس نے مبرا کیا اور نہ کھایا پہلے تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو مکہ ترک فرض کی وجہ سے گناہگار ہوگا کیونکہ حالتِ مہلار میں اکل میتہ مباح ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "الاما اضطررتم" سے معلوم ہوتا ہے اور مباح پر اگر کسی کو مجبور کیا جائے تو اس مکہ پر اس کا کرنا فرض ہو جاتا ہے اور کبھی اس کا کرنا حرام ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو کسی مسلمان کے ناحق قتل پر مجبور کیا گیا تو حالتِ اکراہ میں اس مسلمان کا ناحق قتل حرام ہے چنانچہ اگر اس مکہ نے مبرا کیا اور اکراہ کرنے والے کے ہاتھ یہ خون مارا گیا تو یہ مکہ فعلِ حرام کے ارتکاب سے بچنے کی وجہ سے عند اللہ مباح ہوگا۔ اور کبھی اس کا کرنا مباح ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو رمضان کے دن میں روزہ توڑنے پر مجبور کیا گیا تو اس وقت اس کے لئے روزہ توڑنا مباح ہے۔ اور کبھی اس کا کرنا رخصت ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو زبان سے کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس وقت اس کے لئے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہوگی مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس کے قلب میں تصدیق موجود ہو۔ اور مکہ اس فعل پر اقدام کرنے میں کبھی تو گناہگار ہوتا ہے اور کبھی مباح ہوتا ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے اور آدمی کا مباح اور گناہگار ہونا اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ اس کے ساتھ خطاب متعلق ہو اور جب ایسا ہے تو معلوم ہو گیا کہ مکہ مخاطب بھی ہے اور مبتلی بھی ہے۔ مصنف حسامی نے فرض، حرام، اباحت اور رخصت کی مثالیں بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اکراہ کے عذر کی وجہ سے ناحق کسی کو قتل کرنے، زخم لگانے اور زنا کرنے میں بالکل کوئی رخصت نہیں ہے مثلاً کسی سے کہا گیا کہ تم فلاں کو قتل کرو ورنہ تم کو قتل کیا جائے گا تو مکہ کے لئے اس کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ عصمت اور حفاظت کے استحقاق میں اس کی اور اس کی دونوں کی جان برابر ہے لہذا مکہ کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ دوسرے کی جان کو تلف کر دے اور اپنی جان کی حفاظت کرے۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ تو فلاں کا ہاتھ کاٹ ورنہ میں تیرا ہاتھ کاٹ دوں گا تو مکہ کے لئے اس کا ہاتھ کاٹنا جائز نہ ہوگا اسی طرح اگر قتل کی دھمکی دیکر زنا پر مجبور کیا گیا تو مکہ کے لئے زنا کرنا جائز نہ ہوگا اسلئے کہ زنا بھی قتل کے مرتبہ میں ہے کیونکہ زنا میں نسب ثابت ہونے کی وجہ سے ضیاع نسل ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اکراہ کامل کے بعد مردار شرابیہ سور کے کھانے میں ممانعت اور حرمت باقی نہیں رہتی ہے یعنی اگر مراد باسور کے کھانے پر یا شراب پیے پر اکراہ کامل کیا گیا یعنی قتل کی دھمکی دیکر ڈرایا گیا تو اکراہ کامل کے وقت ان چیزوں کی حرمت منسفی ہو جائے گی کیونکہ نص سے ان چیزوں کی حرمت اختیار ہی کے وقت ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "قد نفل لکم، حرم علیکم الاما اضطررتم" یہ فرض کی مثال ہے کیونکہ اکراہ کامل کے بعد ان چیزوں پر اقدام کرنا فرض ہے اسلئے کہ حالتِ اکراہ میں میتہ وغیرہ مباح ہو جاتے ہیں۔ پس جان کی حفاظت کی خاطر ان چیزوں کا کھانا فرض ہوگا اور اباحت چونکہ رخصت یا فرض میں داخل ہے اسلئے 'علیہ' اس کی مثال ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَمَا خَصَّ فِي رَحِيْقَاءِ كَلْبَةٍ الْكَفْرِ وَافْسَادِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَاسْتِغْلَابِ مَالِ
الْغَيْرِ وَالْجَنَابَةِ عَلَى الْاِحْتِرَامِ وَتَمَكُّنِ الْمَرْأَةِ مِنَ الزَّوْنِ فِي الْاَكْرَاهِ
الْكَاثِلِ وَرَأْمَاتِ مَنْ فَعَلَهَا فَعَلَهَا فِي التَّخْصِصِ لَكِنْ لِسَبَةِ الْوَلَدِ لَا
تَنْقُطُ عَنْهَا مَكْرَهُ يَكُنْ فِي مَقْعِ الْقَتْلِ بِمِثْلِ الرَّحْلِ وَلِهَذَا اَوْجِبَ اَلْاَكْرَاهُ
الْقَاصِرُ شُبُهَةً فِي دُمُو الْحَسَدِ عَنْهَا دُونَ الرَّحْلِ فَكَبَتْ بِهَذَا الْجُمْلَةِ اَنَّ
الْاَكْرَاهُ لَا يَصْلُحُ لِابْتِلَالِ غَيْرِهِ مِنَ الْاَقْوَالِ وَالْاَفْعَالِ جُمْلَةً اَلْاَبْدَانِ
غَيْرُهَا عَلَى مِثَالِ فَعْلِ الْكَلَامِ

ترجمہ

اور اکراہ کامل میں مکہ کفر جاری کرنے، نماز، روزہ، فاسد کرنے، دوسرے کا مال تلف کرنے، احرام پر جنابت
کرنے اور عورت کو زنا پر قدرت دینے کی رخصت دیدی گئی ہے اور عورت کا فعل مرد کے فعل سے رخصت
میں جدا ہے اسلئے کہ ولد کی نسبت عورت سے منقطع نہیں ہوتی ہے لہذا عودت کا مرد کو زنا پر قدرت دینا قتل کے معنی میں
نہ ہوگا برخلاف مرد کے اسی وجہ سے اکراہ قاصر مشبہ کو عورت سے حد دفع کرنے میں ثابت کر دیا کہ مرد سے حد دفع کرنے
میں۔ پس اس مجہود سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اکراہ تمام اقوال و افعال میں سے کسی چیز کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں
رکھتا ہے مگر ایسی دین سے جو اس کو بدل سے غیر مکہ کے فعل کے مثل۔

تشریح

اس عبارت میں رخصت کی مثال ذکر کی گئی ہے چنانچہ فرمایا گیا ہے کہ مکہ کے لئے زبان سے کلمہ کفر کہنے کی
رخصت ہے بشرطیکہ قلب میں تصدیق باقی رہے اسی طرح مکہ مقیم تندرست کے لئے نماز اور روزہ فاسد کرنے
کی رخصت دی گئی ہے اسی طرح مکہ کو دوسرے کا مال ضائع کرنے کی رخصت دی گئی ہے اسی طرح مکہ کو احرام پر جنابت کرنے کی رخصت
دی گئی ہے یعنی شکار مانے اور سلا ہو اکبر پہننے کی رخصت دی گئی ہے اسی طرح مکہ کو احرام پر جنابت کرنے کی رخصت
کے مرد کو زنا پر قدرت دیدے اکراہ کامل کا تعلق تمام مسائل کے ساتھ ہے یعنی مذکورہ امور پر اگر اکراہ کامل کی وجہ سے اقدام
کیا گیا تو یہ اقدام رخصت ہوگا اور اس اقدام پر گنہگار نہ ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ اکراہ کامل کے وقت ان امور کے کرنے کی
صرف رخصت ہے یہ امور مباح نہیں ہوتے کیونکہ ان چیزوں کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے البتہ دفع حرج کے لئے مکہ
کو رخصت دیدی گئی ہے ہی وجہ ہے کہ ان امور کے ارتکاب کے سلسلہ میں اگر مکہ نے صبر کیا اور ان امور کے ارتکاب سے باز رہا حتی
کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو یہ شخص شہید اور ماجور ہوگا انشاء اللہ۔ برخلاف مباح کے کیونکہ جو چیز اکراہ کامل کے وقت مباح ہو جاتی
ہے اس کی حرمت باقی نہیں رہتی ہے حتیٰ کہ اگر مکہ اس چیز کے ارتکاب سے باز نہ رہا تو وہ ماجور نہیں ہوتا بلکہ گنہگار ہو جاتا ہے
وانما فارق فعلها سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اکراہ کامل میں جس طرح عورت کو زنا پر قدرت دینے
کے سلسلہ میں رخصت دی گئی ہے۔ یہ رخصت مرد کو بھی حاصل ہونی چاہئے حالانکہ اوپر گذر چکا ہے کہ مرد کے لئے زن کے سلسلہ
میں کوئی رخصت نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رخصت کے سلسلے میں عورت کا فعل زنا مرد کے فعل زنا سے جدا ہے یعنی

عورت کے لئے زنا پر قدرت دینے کی رخصت حاصل ہے مگر مرد کے لئے یہ رخصت نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ عورت سے ولد کی نسبت کسی بھی حال میں منقطع نہیں ہوتی ہے حتیٰ کہ زنا کی صورت میں بچہ زانیہ عورت ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے مرد کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف زانی مرد سے ولد الزنا کی نسبت منقطع ہو جاتی ہے چنانچہ ولد الزنا زانی کی طرف منسوب نہیں ہوتا بلکہ اپنی مزنیہ ماں کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ پس جب ایسا ہے تو مرد کے حق میں زنا قتل ولد کے معنی میں ہوگا، یعنی ولد الزنا کا نسب چونکہ زانی سے ثابت نہیں ہوتا اسلئے زانی پر اس کا نفع بھی واجب نہ ہوگا اور ماں (مزنیہ) اپنے عہد عن الکب کی وجہ سے چونکہ انفاق پر قادر نہیں ہے اسلئے زنا ولد کی ہلاکت کا باعث ہوگا۔ الحاصل زنا مرد کے حق میں قتل ولد کے معنی میں ہے اور ناحق قتل چونکہ رخصت دے جانے سے مانع ہے اس لئے مرد کے لئے زنا کی رخصت نہ ہوگی۔ اور عورت سے ولد کی نسبت چونکہ کسی حال میں منقطع نہیں ہوتی ہے اسلئے عورت کا مرد کو زنا پر قدرت دینا قتل کے معنی میں نہ ہوگا اور جب عورت کی طرف سے زنا پر قدرت دینا قتل کے معنی میں نہیں ہے تو زنا عورت کے حق میں مانع ترخص بھی نہ ہوگا اور جب عورت کے حق میں مانع ترخص نہیں پایا گیا تو عورت کو اکراہ کامل بصورت میں زنا پر قدرت دینے کی رخصت بھی حاصل ہوگی۔

”دہذا اوجب الاکراہ القاصر“ معصفت رحمہ نے فرمایا ہے کہ اکراہ کامل چونکہ عورت کی جانب میں رخصت ثابت کرتا ہے اور مرد کی جانب میں ثابت نہیں کرتا ہے اسلئے اکراہ قاصر عورت سے حد دفع کرنے میں توشیحہ کو ثابت کرے گا لیکن مرد سے حد دفع کرنے میں مشبہ ثابت نہیں کرے گا۔ یعنی عورت کی جانب میں اکراہ کامل چونکہ رخصت ثابت کرتا ہے اسلئے اکراہ قاصر مشبہ ثابت کرے گا اور مشبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہذا عورت پر حد واجب نہ ہوگی حتیٰ کہ اگر عورت کو اکراہ قاصر سے زنا پر مجبور کیا گیا اور اس نے مرد کو زنا پر قدرت دیدی تو اس پر حد زنا واجب نہ ہوگی اور مرد کے حق میں اکراہ کامل چونکہ رخصت ثابت نہیں کرتا ہے اس لئے اکراہ قاصر اس سے حد دفع کرنے میں مشبہ ثابت نہیں کرے گا چنانچہ اگر مرد کو اکراہ قاصر سے زنا پر مجبور کیا گیا اور اس نے زنا کر لیا تو اس پر حد واجب ہوگی ہاں اکراہ کامل کی صورت میں مشبہ ثابت ہوگا اور اس کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی معصفت حسامی کہتے ہیں کہ مذکورہ چیزیں یعنی اکراہ کا اہلیت کے منافی نہ ہونا اور مکہ سے خطاب کا ساقط نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اکراہ نہ تو اقوال یعنی طلاق، عتاق، وغیرہ کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ افعال یعنی قتل اور اتلاف مال غیر وغیرہ کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ہاں، اگر کوئی دلیل ایسی پائی جائے جو اس کے قول فعل کو بدل دے تو اس وقت اس کا قول و فعل باطل ہو جائے گا اور اس کا اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ غیر مذکورہ کا قول اور فعل باطل نہیں ہوتا ہے بلکہ معتبر ہوتا ہے لیکن اگر کوئی دلیل معتبر لاحق ہو جائے تو اس کا قول و فعل باطل اور غیر معتبر ہوتا ہے مثلاً ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا ”انت طالق“ تو تکلم کے فوراً بعد طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اگر اس کو کوئی معتبر لاحق ہو گیا مثلاً استنثار یا تغلیق تو اس وقت طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے شراب پی یا زنا کیا تو اس کا یہ فعل معتبر ہوگا اور اس پر حد جاری ہوگی لیکن اگر کوئی مانع اور معتبر پایا گیا مثلاً ان افعال کا دارالغروب میں متحقق ہونا یا مشبہ کا متحقق ہونا تو اس وقت یہ افعال معتبر نہ ہو گئے اسی طرح کڑھ کے اقوال و افعال معتبر اور صحیح ہوتے ہیں لیکن اگر معتبر پایا جائے تو اس کے افعال و اقوال معتبر اور صحیح نہ ہوں گے۔

وَأَشْيَا يَنْظُرُ أَفَرَأَى إِذَا كَرَاهٍ فِي تَبْدِيلِ التَّسْبِيَةِ وَأَشْرَكَ إِذَا انْصَرَفَ
فِي تَقْوِيَةِ الرِّضَاءِ فَيَقْسُدُ بِأَلَا كَرَاهٍ مَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلُ
الْبَيْعِ وَالْإِبْرَةِ وَلَا يَصِحُّ الْأَثَرُ بِرُكْنِهَا لِأَنَّهُ جَعَلَهَا تَعْنِيدُ قِيَامِ الْمُغْتَبَرِ
بِهِ وَفَدَى مَتَى دَلَالَةُ عَدَمِهِ وَإِذَا انْصَلَّ الْأَكْرَاهُ بِقَبُولِ الْمَالِ فِي
الْحُلْمِ فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَقَعُ وَالْمَالُ لَا يَجِبُ لِأَنَّهُ كَرَاهٍ لَا يَعْدُ مِنَ الرِّضَاءِ بِالسَّبَبِ
وَالْحُكْمُ جَمِيعًا وَالْمَالُ يُعَدُّ مِنْ عِنْدِ الرِّضَاءِ فَكَانَ الْمَالُ لَمْ يُوجَدْ فَوُثِّقَ
الطَّلَاقُ بِغَيْرِ مَالٍ كَطَّلَاقِ الصَّغِيرَةِ عَلَى مَالٍ بِخِلَافِ الْهَذْلِ لِأَنَّهُ يَنْتَهِي الرِّضَاءُ
بِالْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ فَكَانَ كَشَرْطِ الْخِيَارِ عَلَى مَا سَمِعَ.

ترجمہ

اور نسبت کی تبدیلی میں اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہ کامل ہو اور رضامندی فوت کرنے میں اکراہ کا
اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہ قاصر ہو پس اکراہ کی وجہ سے وہ معاملہ فاسد ہو جائے گا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے
اور رضا پر موقوف ہوتا ہے جیسے بیع اور اجارہ۔ اور تمام اقرار صحیح نہ ہونگے اسلئے کہ اقرار برکی صحت مجربہ کے قیام
پر اعناد رکھتی ہے اور مجربہ کے نہ ہونے کی دلیل قائم ہوگئی اور جب اکراہ ضلع میں قبول مال کما تہ متصل ہو تو طلاق
واقع ہو جائے گی اور مال واجب نہ ہوگا اسلئے کہ اکراہ سبب اور حکم دونوں سے رضا کو معدوم کرنے کے لئے
ہے اور مال عدم رضا کے وقت معدوم ہو جاتا ہے گویا کہ مال نہیں پایا گیا پس طلاق بغیر مال کے واقع ہوگی مباد کہ
صغیرہ کو مال پر طلاق دینا برطلان ہزل کے اسلئے کہ ہزل رضا بالحکم سے مانع ہے نہ کہ رضا بالسبب سے پس ہزل خیار
شرط کے مانند ہوگا جیسا کہ گذر چکا ہے۔

تشریح

اس عبارت میں ایک سوال کا جواب مذکور ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب اکراہ کی وجہ سے اقوال و افعال باطل
نہیں ہوتے مباد کہ بیان کیا گیا ہے تو پھر اکراہ کا اثر کون ظاہر ہوگا۔ جواب اکراہ کا اثر دو باتوں میں
ظاہر ہوگا پہلی بات تو یہ ہے کہ اکراہ اگر کامل ہو تو اس کا اثر نسبت کی تبدیلی میں ظاہر ہوگا یعنی ضلع جو مکروہ (بالفحش) کی
طرف منسوب تھا وہ مکروہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہو جائے گا لیکن شرط یہ ہے کہ اس تبدیلی سے کوئی مانع موجود
نہ ہو اور وہ فصل تبدیلی کی صلاحیت رکھتا ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ اکراہ اگر قاصر ہو تو اس کا اثر ضاکوفوت کرنے
میں ظاہر ہوگا نہ کہ اختیار کوفوت کرنے میں یعنی اگر کسی شخص کو قید یا مار پیٹ کی دھمکی دیکر مجبور کیا گیا تو اس کی رضامندی
فوت ہو جائے گی اگرچہ اس کا اختیار باقی رہے گا۔ پھر تقویٰ رضا پر تفریع پیش کرنے ہوئے مصنف فرمایا ہے کہ
اکراہ کامل ہو یا قاصر ہو اکراہ کی وجہ سے رضامندی جو نکو فوت ہوتی ہے اسلئے کہ اکراہ کی وجہ سے وہ تمام معاملات و افعال
فاسد ہو جائیں گے جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور رضا پر موقوف ہوتے ہیں یعنی ان میں رضامندی شرط ہوتی ہے جیسے
بیع، اجارہ کہ اکراہ کی صورت میں عقود فاسد ہو کر منقذ ہوں گے انعقاد تو اس لئے ہوگا کہ ان کا صدور ان کے اہل

سے ہوا ہے اور محل میں ہوا ہے اور فاسد اس لئے ہوں گے کہ رضامندی جو صحت اور لفاظی کی شرط ہے وہ مفقود ہے حتیٰ کہ اگر مکڑہ نے زوال اکراہ کے بعد ان عقود کی اجازت دیدی تو زوال مفید کی وجہ سے یہ عقود صحیح ہو جائیں گے البتہ وہ عقود اور تصرفات جو رضا پر موقوف نہیں ہیں یعنی ان میں رضامندی شرط نہیں ہے جیسے طلاق اور عتاق تو وہ مکڑہ کی طرف سے اسی طرح نافذ ہوں گے جیسا کہ غیر مکڑہ کی طرف سے نافذ ہوتے ہیں اور وہ اس کی یہ ہے کہ یہ تصرفات نہ تو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور نہ ہی ان میں رضا کی شرط ہے بلکہ محض زبان سے تکلم کافی ہے اس لئے تکلم جس کی بھی طرف سے ہوگا اسی کی طرف سے یہ تصرفات نافذ ہوں گے خواہ وہ اس تصرف کو نافذ کرنے پر راضی ہو یا راضی نہ ہو۔

مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ اقرار کسی بھی طرح کا ہو اکراہ کامل کی وجہ سے اقرار ہو یا اکراہ قاصر کی وجہ سے، قابل فسخ تصرف کا اقرار ہو یا ناقابل فسخ تصرف کا اقرار ہو بہر صورت وہ صحیح نہیں ہے یعنی اگر کسی شخص کو قتل کی دھمکی دیکر یا بید کی دھمکی دیکر مجبور کیا گیا کہ تو عتق یا طلاق یا بیع کا اقرار کر کہ میں نے ماضی میں اپنا غلام آزاد کیا تھا یا اپنی بیوی کو طلاق دی تھی یا عقد بیع کا معاملہ کیا تھا تو یہ اقرار باطل ہوگا اور اس کا کوئی حکم ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اقرار ایک خبر ہے جس میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے پس جانب صدق کو ترجیح دینے کے لئے اقرار کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہوگا کہ مخبرہ اور محلی عنہ موجود ہو یعنی بصورت اقرار جس چیز کے بارے میں خبر دی گئی ہے وہ واقع میں متحقق بھی ہوئی ہو۔ حالانکہ پہلا مخبرہ کے نہ ہونے کی دلیل یعنی اکراہ موجود ہے یعنی اکراہ کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مقرر نے اپنے سے ضرر دور کرنے کیلئے اقرار کیا ہے مخبرہ کے موجود ہونے کی وجہ سے اقرار نہیں کیا ہے اور جب ایسا ہے تو اس خبر کی جانب صدق راجح نہ ہوگی بلکہ جانب کذب راجح ہوگی اور جب جانب کذب راجح ہے تو اس خبر اور اقرار کا حکم ثابت نہ ہوگا اور یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اکراہ کامل ہو یا قاصر جب عقد خلع میں عورت کے قبول مال کے ساتھ متصل ہو یعنی عورت کو اس بات پر مجبور کیا گیا ہو کہ وہ اپنے شوہر کی طرف سے ایک ہزار درہم پر خلع قبول کرے اور پھر وہ قبول کر لے اور وہ مغفل بہا ہو تو اس صورت میں عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اس پر مال واجب نہ ہوگا اس لئے کہ اکراہ مطلقاً سبب (عقد خلع) اور حکم (عورت کا قبول کرنا) دونوں پر رضامندی کو معدوم کر دیتا ہے یعنی مکڑہ نہ تو سبب پر راضی ہوتا ہے اور نہ اس کے حکم پر راضی ہوتا ہے البتہ اکراہ کی وجہ سے سبب اور حکم میں مکڑہ کا اختیار معدوم نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو مکڑہ کے امتناع کے نہ ہونے کی وجہ سے عورت کا قبول کرنا تام اور معتبر ہوگا اور عورت کا قبول کرنا معتبر ہے تو طلاق جو اس کے قبول کرنے پر موقوف تھی وہ بھی واقع ہو جائے گی البتہ مال کا موجب چونکہ رضا پر موقوف ہے اور یہاں اکراہ کی وجہ سے رضا معدوم ہو گئی اس لئے عورت پر مال واجب نہ ہوگا۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ عدم رضا کے وقت واجب مال معدوم ہو جاتا ہے اور ایسا ہو جاتا ہے گویا مال کا ذکر نہیں پایا گیا اور جب مال کا ذکر نہیں پایا گیا تو طلاق بلا مال واقع ہوگی اور یہ ایسا ہوگا جیسا کہ کسی شخص نے اپنی صفیہ بیوی کو مال پر طلاق دی تو یہ طلاق صفیہ کے قبول کرنے پر موقوف ہوگی چنانچہ جب صفیہ اس کو قبول کرے گی تو اس پر طلاق تو واقع ہو جائے گی لیکن مال واجب نہ ہوگا

طلاق تو اس لئے واقع ہوگی کہ اس نے اسکو قبول کیلئے اور مال اسلئے واجب نہیں ہوگا کہ صغیرہ التزام (بپنے اوپر مال لازم کرنے) کی اہل نہیں ہے پس التزام مال کی اہلیت باطل ہونے کی وجہ سے اس پر مال لازم نہ ہوگا اسی طرح اگر اہ کی صورت میں عورت پر مال لازم نہ ہوگا۔

”بخلاف الزل“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب طلاق کے سلسلہ میں اگر اہ، ہزل کے ساتھ ملحق ہے یعنی دونوں کا درجہ ایک ہے اور اگر اہ اور ہزل دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے تو خلع پر اگر اہ کی صورت میں طلاق سے مال کا وجوب جدا نہ ہونا چاہیے جیسا کہ ہزل کی صورت میں بالاتفاق طلاق سے وجوب مال جدا نہیں ہوتا ہے یعنی جس طرح ہزل خلع کی صورت میں عورت کے قبول کرنے سے بالاتفاق طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے اور عورت پر مال بھی لازم ہو جاتا ہے اسی طرح خلع پر اگر اہ کی صورت میں طلاق واقع ہو جاتی چاہیے اور عورت پر مال لازم ہونا چاہیے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اگر اہ کی صورت میں طلاق تو واجب ہو جائے گی مگر عورت پر مال لازم نہ ہوگا۔ فاضل مصنف نے ان دونوں کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہزل اور اگر اہ کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ ہزل حکم کو اختیار کرنے اور اس پر راضی ہونے سے تو مانع ہے لیکن سبب کو اختیار کرنے اور اس پر راضی ہونے سے مانع نہیں ہے یعنی ہزل حکم پر تو راضی نہیں ہوتا لیکن سبب پر راضی ہوتا ہے جیسا کہ شرطِ غیارِ رضا بال حکم سے مانع ہوتا ہے لیکن رضا بسبب سے مانع نہیں ہوتا اور اگر اہ رضا بال حکم اور رضا بالسبب دونوں سے مانع ہوتا ہے یعنی مکوفہ نہ حکم پر راضی ہوتا ہے اور نہ سبب پر راضی ہوتا ہے بہر حال ہزل اور اگر اہ کے درمیان فرق ہے اور جب فرق ہے تو اگر اہ کو ہزل کے ساتھ ملحق کرنا اہ قیاس کرنا درست نہ ہوگا یعنی یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ جس طرح ہزل باخلع میں لزوم مال طلاق سے جدا نہیں ہوتا ہے اسی طرح اگر اہ باخلع میں بھی لزوم مال طلاق سے جدا نہ ہونا چاہیے۔

وَإِذَا تَصَلَّ الْأَكْرَاهُ الْكَامِلُ بِمَا يَنْصَحُ أَنْ يَكُونَ لِفَاعِلٍ فِيهِ أَلَا
لِغَيْرِهِ مِثْلُ اشْتِلَافِ النَّفْسِ وَالْمَالِ يَتَّبِعُ الْفَعْلُ إِلَى الْمَكْرُوهِ وَلِزِمَهُ
حُكْمُهُ لِأَنَّ الْأَكْرَاهُ الْكَامِلَ يُفِيدُ الْأَخْتِيَارَ وَالْقَامِدُ فِي مَعَارَضَةِ
الصَّحِيحِ كَالْعَدَّةِ وَنَصَاءِ الْمَكْرُوهِ بِمَنْزِلَةِ عِدِّ لِيُجِبَ الْأَخْتِيَارَ أَلَا لِلْمَكْرُوهِ
بِمَا يَحْتَمِلُ ذَلِكَ أَمَّا فِيمَا لَا يَحْتَمِلُهُ فَلَا يَنْتَقِيهِمْ نِسْبَتُهُ إِلَى الْمَكْرُوهِ فَلَا
يَفْعَلُ الْمَعَارَضَةَ فِي إِسْتِحْقَاقِ الْحُكْمِ فَتَبْقَى مَتَّسِقًا إِلَى الْأَخْتِيَارِ وَالْقَامِدِ
وَذَلِكَ مِثْلُ الْأَكْلِ وَالْوُطْئِ وَالْأَقْوَالِ كُلِّهَا فَإِنَّهُ لَا يَنْتَقِصُ أَنْ يَأْكُلَ
الْإِنْسَانُ بِفَمِهِ غَيْرَهُ وَأَنْ يَنْتَكِلَهُ

ترجمہ اور جب اگر اہ کامل ایسے فعل کے ساتھ متصل ہو جس میں فاعل دوسرے کے لئے آ رہا ہو جیسے نفس

اور مال کو تلف کرنا تو فعل مکرمہ کی طرف منسوب ہوگا اور مکرمہ پر اس فعل کا حکم لازم ہوگا کیونکہ اکراہ کامل اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور اختیار فاسد، اختیار صحیح کے مقابلے میں کالعدم ہوتا ہے پس مکرمہ عظیم الامتیار کے مرتبہ میں مکرمہ کے لئے آلہ ہوگا ایسے فعل میں جو اس کا احتمال رکھتا ہو۔ بہر حال ایسے فعل میں جو اس کا اختیار نہ رکھتا ہو اس فعل کی نسبت مکرمہ کی طرف درست نہ ہوگی لہذا استحقاق حکم میں معارضہ واقع نہ ہوگا اور فعل اختیار فاسد کی طرف منسوب ہو کر باقی رہے گا اور یہ جیسے کھانا اور دھوپ اور تمام اقوال اس لئے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ انسان دوسرے کے منہ سے کھائے اور دوسرے کے منہ سے کلام کرے۔

تشریح

مصنف حسامی نے سابق میں بیان کیا ہے کہ اکراہ کامل کا اثر تبذیلی نسبت میں ظاہر ہوتا ہے اس عبارت میں اسی کی توضیح کی گئی ہے چنانچہ فرمایا ہے اکراہ کامل اگر کسی ایسے فعل کے ساتھ متصل ہو گیا جس میں فاعل یعنی مکرمہ (بالفتح) دوسرے کا آلہ بن سکتا ہو مثلاً جان یا مال کو تلف کرنا تو اس صورت میں وہ فعل جو مکرمہ (بالفتح) سے صادر ہوا ہے مکرمہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہوگا اور مکرمہ کے اس فعل کا حکم مکرمہ (بالکسر) پر لازم ہوگا اور مکرمہ درمیان سے نکل جائے گا۔ مثلاً ایک شخص نے کسی سے کہا کہ تو منلاں کو قتل کر ورنہ میں تجھ کو قتل کر دوں گا پس مکرمہ نے اس اکراہ کی وجہ سے منلاں کو قتل کر دیا تو یہ فعل قتل مکرمہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہوگا اور اسی پر قصاص واجب ہوگا اور اگر کسی نے کسی کو شکار کی طرف تیر بھینکنے پر مجبور کیا چنانچہ اس نے تیر بھینکا مگر وہ ایک آدمی کو لگ گیا اور وہ آدمی مر گیا تو یہ فعل رمی مکرمہ کی طرف منسوب ہوگا چنانچہ دیت مکرمہ کے عاقل پر واجب ہوگی اور کفارہ خود مکرمہ پر واجب ہوگا۔ اور مکرمہ (بالفتح) تو وہ آلہ کے ساتھ لاحق ہوگا پس جس طرح آلہ کی طرف فعل منسوب نہیں ہوتا ہے اسی طرح مکرمہ (بالفتح) کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اکراہ کامل اختیار فاسد کر دیتا ہے یعنی اکراہ کامل کی وجہ سے مکرمہ کا اختیار فاسد ہو جاتا ہے مگر اس پر یہ سوال ہوگا کہ مکرمہ کے لئے اختیار حاصل ہوتا ہے اگرچہ وہ فاسد ہو اور جب اس کے لئے اختیار حاصل ہوتا ہے تو فعل اسی کی طرف منسوب ہونا چاہیے مکرمہ (بالکسر) کی طرف منسوب نہ ہونا چاہیے اور مکرمہ کو آلہ کے ساتھ لاحق نہ کرنا چاہیے۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ مکرمہ کو جو اختیار حاصل ہے وہ فاسد ہے اور مکرمہ کو جو اختیار حاصل ہے وہ صحیح ہے اور فاسد صحیح کے مقابلے میں معدوم اور غیر معتبر ہوتا ہے لہذا یہ بھی مکرمہ کا اختیار فاسد مکرمہ کے اختیار صحیح کے مقابلے میں معدوم اور غیر معتبر ہوگا اور مکرمہ عظیم الامتیار ہونے میں ایسا ہو جائے گا جیسا کہ مکرمہ کا آلہ (تلواری وغیرہ) اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ آلہ کی طرف نہ فعل منسوب ہوتا ہے اور نہ اس فعل کا حکم آلہ پر لازم ہوتا ہے پس اسی طرح وہ فعل جو اکراہ کامل کی وجہ سے وجود میں آیا ہے نہ تو مکرمہ کی طرف منسوب ہوگا اور نہ اس فعل کا حکم مکرمہ پر لازم ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ فعل کا مکرمہ کی طرف منسوب نہ ہونا اس صورت میں ہے جبکہ فعل ایسا ہو جس میں فاعل مکرمہ (بالکسر) کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو ورنہ وہ افعال جن میں مکرمہ (بالفتح) مکرمہ (بالکسر) کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے ان افعال کو مکرمہ (بالکسر) کی طرف منسوب کرنا درست نہ ہوگا بلکہ یہ افعال مکرمہ (بالفتح) ہی کی طرف منسوب ہوں گے۔ کیونکہ اس صورت میں استحقاق حکم کے سلسلہ میں اختیار صحیح اور اختیار فاسد کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے اور جب اس صورت میں کوئی تعارض نہیں ہے

تو فعل اختیار فاسد یعنی مکڑہ (بالفتح) کیطرت ہی منسوب ہوگا اور اسی پر فصل کا حکم لازم ہوگا۔ اس فعل کی مثال جس میں فاعل دوسرے کا آکر بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کو کوئی چیز کھانے پر مجبور کیا یا کسی عورت کے ساتھ وطی کرنے پر مجبور کیا یا طلاق دینے یا غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا ان تمام اقوال و افعال میں فعل مکڑہ (بالکسر) کی طرف منسوب نہ ہوگا بلکہ مکڑہ (بالفتح) کی طرف منسوب ہوگا چنانچہ اگر کسی کو روزے کی حالت میں کھانے پر مجبور کیا گیا تو مکڑہ یعنی کھانے والے کا روزہ فاسد ہوگا اگر اہل کرنے والے کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی کو زنا پر مجبور کیا گیا تو حرم کامل نہ ہوئے کیونکہ حد تو مکڑہ اور مکڑہ دونوں پر واجب ہوگی لیکن عقر (بدل زنا) مکڑہ (بالفتح) پر واجب ہوگا مکڑہ پر واجب نہ ہوگا اسلئے کہ وطی کی منفعت اسی کے لئے عاقل ہوئی ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو طلاق دینے پر مجبور کیا گیا تو مکڑہ (بالفتح) کی طلاق نافذ ہوگی یعنی طلاق واقع ہو جائے گی اس بات کی دلیل کہ مذکورہ افعال و اقوال میں فاعل دوسرے کے لئے آکر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یہ ہے کہ اکل میں یہ بات ممکن نہیں ہے کہ ایک انسان دوسرے کے منہ سے کھائے یعنی فعل اکل میں مکڑہ کا آکر بننے کا مطلب یہ ہوگا کہ مکڑہ (بالکسر) مکڑہ (بالفتح) کے منہ سے کھانا کھائے یعنی مکڑہ صفت آکر ہو ورنہ اس کھانے کا فائدہ مکڑہ کو حاصل ہو حالانکہ یہ بات بالکل ناممکن ہے اور جب یہ بات ناممکن ہے تو معلوم ہو گیا کہ فعل اکل میں مکڑہ (بالفتح) مکڑہ (بالکسر) کا آکر نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی ناممکن ہے کہ مکڑہ (بالفتح) مکڑہ (بالکسر) کے لئے وطی کرنے میں آکر کی حیثیت رکھتا ہو ورنہ وطی کا فائدہ اور لذت مکڑہ (بالکسر) کو حاصل ہو۔ ایسے ہی یہ بات بھی ناممکن ہے کہ ایک انسان یعنی مکڑہ (بالکسر) مکڑہ (بالفتح) کی زبان سے بات کرے یعنی اقوال میں مکڑہ (بالفتح) کے آکر بننے کا مطلب یہ ہوگا کہ تکلم تو کرتا ہے مکڑہ (بالکسر) مگر زبان استعمال کرتا ہے مکڑہ (بالفتح) کی حالانکہ ایسا ممکن نہیں ہے۔

وَكَلَّمَكَ إِذَا كَلَّمَ نَفْسُ الْفِعْلِ مِمَّا يَنْصَوِّرُ أَنْ يَكُونَ الْفَاعِلُ فِيهِ أَلَا يُغَيِّرُهُ
إِلَّا أَنَّ الْمُحَلَّ غَيْرُ الْإِنْدَاءِ يَكَلِّمُهُ إِلَّا شَلَاةَ صُورَةٍ وَكَانَ ذَلِكَ يَسْبَدَلُ
بِأَنْ يُجْعَلَ أَلَا مَثَلُ إِكْرَاهِ الْمُخْرَمِ عَلَى شَيْءٍ الْقَيْدُ أَنَّ ذَلِكَ يَقْتَضِي عَلَى الْفَاعِلِ
لَا الْمُسْكِرَةَ إِنَّمَا لَهُ عَلَى أَنْ يُجْعَلَ عَلَى إِحْرَامِ نَفْسِهِ وَهُوَ فِي ذَلِكَ لَا يَصْلُحُ
أَلَا يُغَيِّرُهُ وَلَوْ أَنَّ أَلَا يَصِيرُ مَحَلَّ الْجَنَابَةِ إِحْرَامِ الْمُسْكِرَةِ وَفِيهِ
خِلَافُ الْمُسْكِرَةِ وَبِطَلَاةٍ الْإِكْرَاهِ وَغَوْدُ الْأَمْرِ إِلَى الْمُحَلِّ الْأَوَّلِ

ترجمہ

اور ایسے ہی جبکہ نفس فعل ان افعال میں سے ہو جس میں فاعل کا دوسرے کے لئے آکر بننا ممکن ہو مگر محمل بنائیت اس محل کا غیر ہو جسکو اتلاف صورتہ ملاتی ہوا ہے اور محل اس طور پر بدل جائے گا کہ مکڑہ کو آکر قرار دیا جائے جیسے محرم کو شکار قتل کرنے پر مجبور کرنا تو یہ قتل فاعل پر منحصر ہے گا اسلئے کہ مکڑہ نے اس کو اس بات پر ابھارا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اور مکڑہ اس میں دوسرے کے لئے آکر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اگر اس کو آکر قرار

دید یا جائے تو مکبرہ کا احرام محل جنایت ہو جائے گا اور اس میں مکبرہ کے مدعی کی مخالفت اور اکراہ کا بطلان ہے اور امر کا محل اول کی طرف عود کرنا ہے۔

تشریح

مصنف مسامی کہتے ہیں کہ ابھی یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ فعل اگر ایسا ہو جس میں فاعل دوسرے کا آلہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس فعل کا حکم فاعل یعنی مکبرہ (بالنفع) پر ہی لازم ہوگا اور وہ فعل ایسی کی طرف منسوب ہوگا اسی طرح اگر فعل ایسا ہو جس کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اس میں فاعل کا دوسرے کے لئے آلہ بننا ممکن ہو مگر اس فعل کے محل کی طرف نظر کرتے ہوئے اس میں فاعل کا دوسرے کیلئے آلہ بننا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں بھی اس فعل کا حکم فاعل یعنی مکبرہ پر لازم ہوگا اور یہ فعل مکبرہ کی طرف منسوب ہوگا۔ اسی کو فاعل مصنف نے کہا کہ اگر نفس فعل ان انحال میں ہے جو جس میں فاعل کا دوسرے کے لئے آلہ بننا ممکن ہو مگر اس فعل کا محل جس پر اکراہ کیا گیا ہے صورتاً اس محل کا غیر ہو جس کے ساتھ اختلاف طاقی ہوا ہے تو یہ فعل فاعل یعنی مکبرہ ہی کی طرف منسوب ہوگا۔ یعنی فعل میں اس کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اگرچہ فاعل دوسرے کا آلہ بن سکتا ہے لیکن اس کے محل کی طرف نظر کرتے ہوئے دوسرے کیلئے آلہ بننا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ اگر فاعل کو دوسرے کیلئے آلہ بنا دیا گیا تو محصل بدل جائے گا مثلاً ایک شخص نے محرم کو شکار مارنے پر مجبور کیا پس مکبرہ نے اکراہ کی وجہ سے اس شکار کو مار ڈالا تو یہ فعل قتل فاعل یعنی مکبرہ (بالنفع) پر ہی منحصر رہے گا اور اسی کی طرف منسوب ہوگا اور اس فعل کا حکم یعنی جنایت کا تاوان اسی پر لازم ہوگا۔ مکبرہ کو مکبرہ کے لئے آلہ نہیں بنایا جائے گا اسلئے کہ مکبرہ (بالکسر) نے مکبرہ (بالفتح) کو اس بات پر اہب را ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اور مکبرہ (بالفتح) اپنے احرام پر جنایت کرنے میں دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا ہے کیونکہ اگر مکبرہ (بالفتح) کو مکبرہ (بالکسر) کے لئے آلہ بنا دیا گیا تو مکبرہ (بالفتح) کا فعل یعنی اس کا اپنے احرام پر جنایت کرنا دوسرے یعنی مکبرہ (بالکسر) کی طرف منتقل ہو جائے گا اسلئے کہ اگر مکبرہ (بالفتح) فعل منسوب نہیں ہوتا ہے پس یہ ایسا ہو جائے گا گویا مکبرہ (بالکسر) نے اپنے احرام پر جنایت کی ہے حالانکہ یہ بات ناممکن ہے کیونکہ ان اپنے احرام پر تو جنایت کر سکتا ہے لیکن دوسرے کے احرام پر جنایت نہیں کر سکتا ہے یہ محال مکبرہ کو آلہ قرار دینے کی وجہ سے جنایت کا محل مکبرہ (بالکسر) کا اور مکبرہ (بالکسر) کے احرام کو محل جنایت قرار دینے میں مکبرہ (بالکسر) کے مدعی کے خلاف لازم آئے گا اور اکراہ باطل ہو جائے گا۔ اور امر جنایت کا محل اول کی طرف عود کرنا لازم آئے گا۔ مکبرہ کے مدعی کے خلاف تو اسلئے لازم آئے گا کہ مکبرہ (بالکسر) نے مکبرہ (بالفتح) کو مکرم دیا تھا کہ وہ اپنے احرام پر جنایت واقع کرے۔ لیکن اس نے دوسرے محل یعنی مکبرہ (بالکسر) کے احرام پر جنایت کی ہے اور جب فعل جنایت مکبرہ (بالکسر) کے حکم کے خلاف واقع ہوا ہے تو اکراہ ہی باطل ہو گیا۔ اور جب اکراہ باطل ہو گیا تو مکبرہ (بالفتح) کے فعل کا مکبرہ (بالکسر) کی طرف منتقل ہونا بھی باطل ہو جائے گا کیونکہ یہ انتقال اکراہ کی وجہ سے تھا لیکن جب اکراہ باطل ہو گیا تو انتقال بھی باطل ہوگا اور جب انتقال باطل ہو گیا تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ مکبرہ (بالفتح) کا فعل اسی کی طرف منسوب ہے اور اسی پر اس کا حکم لازم ہے۔ ماحصل یہ کہ مکبرہ (بالفتح) کو آلہ قرار دینے کی وجہ سے مکبرہ (بالکسر) کی طرف جنایت کا منتقل ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ یہ معاملہ محل اول (مکبرہ بالفتح) کے احرام کی طرف عود کر آئے حالانکہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے پس اس لمبی مسافت سے احتراز کرنے کے لئے ہم نے کہا کہ اس

صورت میں فعل ابتداء ہی مکڑہ (فاعل) کی طرف منسوب ہوگا اور اسی پر اس کا حکم لازم ہوگا۔

وَلِهَذَا أَقْنَانَا أَنَّ الْمَكْرَهَ عَلَى الْقَتْلِ بِأَفْضَلِهِ مِنْ حَيْثُ أَتَتْهُ يُوجِبُ
الْمَأْشِرَ جَنَابِيهٌ عَلَى دَيْنِ الْقَتَائِلِ وَهُوَ لَا يَصْلُحُ فِي ذَلِكَ أَلَّا لِعِغْبَرِهِ
وَلَيُوجِبُ أَلَّا لِعِغْبَرِهِ لَتَبَدُّلِ مَحَلِّ الْجَنَابِيهِ

ترجمہ

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جس شخص کو قتل پر مجبور کیا گیا وہ گنہگار ہوگا اسلئے کہ قتل اس کیفیت سے
کہ وہ گناہ واجب کرتا ہے قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل اس میں دوسرے کے لئے آہ بننے کی صلاحیت
نہیں رکھتا ہے اور اگر اس کو دوسرے کے لئے آہ بنایا گیا تو محل جنایت بدل جائے گا۔

تشریح

اد پر کی سطروں میں یہ اصول ذکر کیا گیا ہے کہ اگر مکڑہ (بالفتح) کو آہ قرار دیئے کی وجہ سے محل جنایت
بدل جاتا ہو تو اس صورت میں فعل فاعل یعنی مکڑہ (بالفتح) ہی کی طرف منسوب ہوگا مکڑہ (بالکسر)
کی طرف منتقل نہ ہوگا۔ فاضل مضاف نے اس پر دو مسئلے متفرع کئے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کو کسی مسلمان کے قتل
پر مجبور کیا گیا اور مکڑہ (بالفتح) نے اس کو قتل بھی کر دیا تو گناہ مکڑہ ہوگا اور فعل قتل کا گناہ مکڑہ (بالکسر) کی طرف
منتقل نہ ہوگا اگرچہ فعل قتل اور محل کو فوت کر دینا مکڑہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہوگا چنانچہ محل کو فوت کر دینے کی وجہ
سے قصاص، دیت اور کفارہ مکڑہ (بالکسر) پر واجب ہوگا اور میراث سے یہی محروم ہوگا اور فعل قتل کا گناہ مکڑہ
(بالکسر) کی طرف اسلئے منتقل نہ ہوگا کہ قتل گناہ کی حیثیت سے قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل گناہ کے سلسلے
میں دوسرے کا آہ نہیں بن سکتا ہے کیونکہ کسی کے لئے یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وہ دوسرے پر گناہ کا کسب کرے باری
تعالیٰ کا ارشاد ہے ”لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ“ پس اگر گناہ کے سلسلے میں مکڑہ (بالفتح) یعنی قاتل کو مکڑہ
کے لئے آہ قرار دیدیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جنایت کا محل مکڑہ (بالکسر) ہے نہ کہ مکڑہ (بالفتح) اور یہی
محل جنایت کی تبدیلی ہے جو باطل ہے پس اس بطلان سے بچنے کے لئے کہا گیا کہ فعل قتل کا گناہ مکڑہ (بالفتح) کی طرف
منسوب ہوگا اور مکڑہ (بالکسر) کی طرف منتقل نہ ہوگا۔

حاصل یہ کہ مسلمان کو قتل کرنے میں دو اعتبار ہیں ایک تو یہ کہ قتل محل (انسان) کو فوت کر دیتا ہے اس اعتبار
سے تو مکڑہ مکڑہ کے لئے آہ بن سکتا ہے دوسرا اعتبار یہ ہے کہ گناہ واجب کرتا ہے اس اعتبار سے مکڑہ مکڑہ کے
لئے آہ نہیں بن سکتا ہے۔

فَكَذَلِكَ أَقْنَانَا فِي الْمَكْرَهِ عَلَى الْبَيْعِ وَالْتَّسْلِيمِ أَنَّ تَسْلِيمَهُ يَفْتَضِرُّ عَلَيْهِ لِأَنَّ
التَّسْلِيمَ تَصَرُّفٌ فِي بَيْعٍ نَفْسِهِ بِأَدْنَاهَا وَهُوَ فِي ذَلِكَ لَا يَصْلُحُ أَلَّا

لِغَيْرِهِ وَلَوْ جُعِلَ الْمُكْرَهُ أَلَةً لَغَيْرِهِ لَعَبَدُوا النَّحْلَ وَلَكِنَّ ذَلِكَ الْفِعْلُ
لَا شَأْنَهُ حِينَئِذٍ يَصِيرُ غَضَبًا مَحْضًا وَقَدْ نَسَبْنَاكَ إِلَى الْمُكْرَهُ مِنْ خَيْثُ هُوَ غَضَبٌ

ترجمہ اور ایسے ہی ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس کو بیع اور تسلیم پر مجبور کیا گیا ہو کہ مکڑہ کی تسلیم اسی پر منحصر ہے گی اسلئے کہ تسلیم اتمام کے ذریعے اپنی بیع میں تصرف ہے اور مکڑہ اتمام کے اندر دوسرے کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اگر مکڑہ کو دوسرے کیلئے آلہ بنا دیا گیا تو عمل بدل جائیگا اور فعل کی ذات بدل جائے گی اسلئے کہ تسلیم اس وقت محض غضب ہو جائے گی۔ اور ہم نے تسلیم کو مکڑہ کی طرف منسوب کیا ہے غضب ہونے کی حیثیت سے۔

تشریح دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو اس کی کوئی چیز فروخت کرنے پر مجبور کیا حتیٰ کہ مکڑہ نے اس کو فروخت کر دیا پھر اس کو مشتری کی طرف سپرد کرنے پر مجبور کیا حتیٰ کہ مکڑہ نے بیع مشتری کے سپرد کر دی تو یہ تسلیم مکڑہ (بالفتح) پر منحصر ہے یعنی مکڑہ کی طرف منسوب ہوگی چنانچہ مشتری کے قبضہ کرنے سے مشتری کے لئے ملک ثابت ہو جائے گی اگرچہ یہ ملک فاسد ہوگی جیسا کہ بیع فاسدہ کا حال ہے۔ مکڑہ کی اس بیع کا انعقاد تو اسلئے ہوگا کہ اس بیع کا صدر اس کے اہل سے ہوا ہے اور عمل میں ہوا ہے اور فاسد اسلئے ہوگی کہ مکڑہ کی رضامندی مفقود ہے اور مکڑہ کو آلہ قرار دیکر تسلیم مکڑہ (بالکسر) کی طرف منسوب نہ ہوگی کیونکہ مکڑہ کا بیع سپرد کرنا اپنی بیع کے اندر تصرف کرنا ہے اس طور پر کہ مکڑہ نے بیع سپرد کر کے بیع کو مکمل کیا ہے۔ یہ مسئلہ جب مکڑہ کا بیع سپرد کرنا اپنی بیع کے اندر تصرف کرنا ہے تو یہ سپرد کرنا اسی مکڑہ کی طرف منسوب ہوگا اور اس سلسلہ میں مکڑہ جو مکڑہ کے لئے آلہ نہیں بن سکتا ہے اسلئے فعل تسلیم مکڑہ کی طرف منسوب نہ ہوگا۔

اور مکڑہ مکڑہ کے لئے آلہ اسلئے نہیں بن سکتا کہ اگر فعل تسلیم میں مکڑہ کو مکڑہ کے لئے آلہ قرار دیدیا گیا تو عمل بھی بدل جائے گا اور فعل کی ذات بھی بدل جائے گی عمل تو اس لئے بدل جائے گا کہ مکڑہ (بالفتح) کا فعل مکڑہ (بالکسر) کا فعل ہو جائے گا کیونکہ آلہ کی طرف فعل منسوب نہیں ہوتا ہے۔ پس یہ ایسا ہو جائے گا گویا کہ امر یعنی مکڑہ (بالکسر) نے مامور یعنی مکڑہ (بالفتح) کا مال بغیر کسی شرعی وجہ کے لے لیا ہے اور ایسا کرنا غضب ہے۔ پس مکڑہ (بالفتح) منصفو کے اندر تصرف کرنے والا ہوگا حالانکہ مکڑہ نے اس کو تسلیم اور امکان کے ذریعہ بیع کے اندر تصرف کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ بات آپ بھی جانتے ہیں کہ منصفو، بیع کا غیر ہے۔ الحاصل مکڑہ نے مکڑہ کو حکم دیا تھا بیع کے اندر تصرف کا اور مکڑہ کو آلہ قرار دینے کی صورت میں لازم آتا ہے غضب کے اندر تصرف کرنا اور یہ ہی عمل تصرف کا بدل جانا ہے اور فعل کی ذات اسلئے بدل جاتی ہے کہ مکڑہ کو آلہ قرار دینے کی صورت میں یہ تسلیم غضب ہو جاتی ہے جیسا کہ بیان کیا گیا ہے حالانکہ یہ تسلیم عقد بیع کو مکمل اور متمم کرنے والی ہے اور جب ایسا ہے تو ذات فعل بھی بدل گئی اور پہلے گذر چکا ہے کہ عمل کی تبدیلی باطل ہے لہذا اس باطل سے بچنے کے لئے ہم نے کہا کہ فعل تسلیم میں مکڑہ مکڑہ کے لئے آلہ نہیں ہے اور فعل تسلیم مکڑہ

(بالکسر) کی طرف منسوب نہیں ہے۔

وقد نسبتاہ الا سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ہر وہ فعل جس میں مکڑہ مکڑہ کے لئے الہ بن سکتا ہو۔ اس فعل کو مکڑہ (بالکسر) کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے اور تسلیم یہ ہو کرنا) اس حیثیت سے کہ مکڑہ کے قبضہ ملک کو تلف کرنے والا ہے اور غصب ہے اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ مکڑہ مکڑہ کے لئے آکر ہو جائے لیکن اپنے فعل تسلیم میں مکڑہ کو اس حیثیت سے بھی اگر قرار نہیں دیا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ اپنے تسلیم کو مکڑہ پر منحصر کیا ہے اور مکڑہ کی طرف منتقل نہیں کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس تسلیم (سپردہ کرنے) میں دو حیثیتیں ہیں ایک تو یہ کہ قبضہ کو مکمل اور متم کرنے والی ہے دوم یہ کہ وہ اتلاف یعنی قبضہ کو تلف کرنے والی ہے اور غصب ہے۔ پہلی حیثیت کا اعتبار کرتے ہوئے تو مکڑہ کو مکڑہ کے لئے آکر نہیں بنایا جائے گا لہذا اس صورت میں یہ تسلیم غصب نہ ہوگی اور دوسری حیثیت کا اعتبار کرتے ہوئے مکڑہ مکڑہ کے لئے آکر بن سکتا ہے لہذا اس صورت میں یہ تسلیم اتلاف اور غصب ہوگا اور اتلاف مکڑہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہوگا۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ ہم نے تسلیم کو مکڑہ کی طرف من حیث الغصب منسوب کیا ہے۔

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّهُ اَمْرٌ حَكْمِيٌّ حَرُمًا اِلَيْهِ اِسْتِقَامَ ذَالِكَ فَيَمَّا يَعْقِلُ وَلَا يَحْتَسِبُ
ثَقُلْنَا اِنَّ الْمَكْرَاهَ عَلَى الْاَعْتِقَادِ بِمَانِيهِ الْحَبَاءُ هُوَ التَّشْكِيكُ وَمَعْنَى الْاِتْلَافِ
مِنْهُ مَقْعُولٌ اِلَى الَّذِي اَكْرَهَهُ لِاَنَّهُ مُنْفَصِلٌ عَنْهُ فِي الْجُمْلَةِ مُتَحَمِّلٌ لِلتَّقِلُّ
بِأَصْلِهِ وَهَذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ عَنْهُ تَصَرُّفَاتُ الْمَكْرَاهِ فَوَلَا تَكُونُ لَعَوًا
اِذَا كَانَتْ لَا كَرَاهٍ بَغَيْرِ حَقٍّ يَكُنْ صِحَّةُ الْقَوْلِ بِالْاِخْتِيَارِ وَالْاِخْتِيَارُ يَكُونُ
مُخْرَجًا عَنْ اِيضًا فِي الْقِيَمِ قَبْلُ عِنْدَ عَدَمِهِ وَالْاِكْرَاهُ بِالْحَبْسِ مِثْلُ الْاِكْرَاهِ
بِالْعُقْلِ عِنْدَهُ وَاِذَا وَقَعَ الْاِكْرَاهُ عَلَى الْفِعْلِ نَبَذْنَا الْاِكْرَاهَ بَطْلَ حُكْمِ
الْفِعْلِ عَنِ الْفَاعِلِ وَكِنَا مَهْ اَنْ يَجْعَلَ عَدُوًّا يَبِيحُ لَهُ الْفِعْلُ اِنْ
اَمْكُنَ اَنْ يُسَبَّ اِلَى الْمَكْرَاهِ سَبَبٌ اِلَيْهِ وَلَا يَبْطُلُ اَصْلًا وَفَدَّ ذَكَرْنَا
نَحْنُ اَنَّ الْاِكْرَاهَ لَا يُعَدُّ اِلَا اِخْتِيَارًا لِكُنْهُ يَنْتَفِي بِهَ الرِّضَاءُ اَوْ يَنْقُضُ
بِهَ الْاِخْتِيَارُ اِلَى اٰخِرِ مَا تَرَدُّنَا وَالَّذِي يَقَعُ بِهِ خَتَمُ الْكِتَابِ۔

ترجمہ

اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مکڑہ سے مکڑہ کی طرف فعل کا منتقل ہونا ایسا امر حکمی ہے جس کی طرف ہم نے رجوع کیا ہے تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا جو مقول ہو اور غیر موسوس ہو پس ہم نے کہا کہ جس شخص کو اعتاق پر ایسی چیز کے ذریعے مجبور کیا گیا ہو جس میں الجار ہو تو مکڑہ ہی حکم کرنے والا ہوگا اور اتلاف کے معنی مکڑہ سے اس شخص کی طرف منتقل ہوں گے جس نے اسکو مجبور کیا ہے کیونکہ اتلاف فی الجملہ اعتاق سے جدا ہوتا ہے اپنی اصل

کے ساتھ نقل کا متحمل ہے۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعی نے کہا کہ مکڑہ کے قولی تعربات لغو ہوں گے بشرطیکہ اکراہ ناحق ہو اسلئے کہ قول کی صحت قصد و اختیار سے ہوتی ہے تاکہ قول مافی الضمیر کا ترجمہ ہو جائے پس قصد اختیار کے عدم کے وقت قول باطل ہو جائے گا اور امام شافعی کے نزدیک جس دوام کے ساتھ اکراہ قیل کے ذریعہ اکراہ کے مانند اور جب اکراہ فعل بد واقع ہو تو جب اکراہ تام ہوگا تو فعل سے فعل کا حکم باطل ہو جائے گا۔ اور اکراہ کی تہمیت یہ ہے کہ اکراہ کو ایسا عذر قرار دیا جائے جو مکڑہ کے لئے فعل کو مباح کر دے پس اگر مکڑہ کی جانب منسوب کرنا ممکن ہو تو اس کی طرف منسوب کر دیا جائے ورنہ تو فہم بالکل باطل ہو جائے گا اور ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو معدوم نہیں کرتا ہے لیکن اس کی وجہ سے رضائی منفی ہو جاتی ہے یا اسکی وجہ سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے۔ ان تمام تفصیلات تک جن کو ہم بیان کر چکے ہیں اور وہ جس سے کتاب کا ختم کرنا واقع ہوگا حروف بیانی کی بحث ہے۔

تشریح

مصنف حامی تہید بیان فرما کر افاق کے سلسلے میں یہ حکم ذکر کریں گے کہ اگر اعتناق پر کسیکو مجبور کیا گیا تو مکڑہ مکڑہ کے لئے آلہ ہو سکیگا یا نہیں۔ تہید یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکڑہ (بالفتح) سے مکڑہ (بالکسر) کی طرف فعل مکڑہ علیہ کا منتقل ہونا اور اس فعل کا مکڑہ کی طرف منسوب ہونا امر محکی ہے اور امر حسی نہیں ہے تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا۔ جس فعل کا پایا جانا معقول ہو، محسوس نہ ہو یعنی اس انتقال اور نسبت کی شرط یہ ہے کہ مکڑہ (بالکسر) کی طرف سے اس فعل کا صدور معقول ہو یعنی ممکن اور متصور ہو اور اس کا صدور حشاً نہ ہو۔ معقول ہونا تو اس لئے شرط ہے کہ نقل کی شرط ہی یہ ہے کہ جس فعل کو نقل کیا جائے گا وہ فعل معقول ہو اور غیر حسی ہونا اسلئے شرط ہے کہ اگر مکڑہ سے حشاً فعل کا صدور ہوگا تو اس فعل کی نسبت مکڑہ کی طرف حسی ہوگی ذکر صلی حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مکڑہ کی طرف نسبت اور انتقال صلی امر ہے۔ اس تہید کے ثابت ہونے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی کو اپنا غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا اور یہ مجبور کرنا ایسی چیز کے ذریعہ ہو جس میں ابواء ہو یعنی اکراہ کا مل ہو تو مکڑہ (بالفتح) ہی اعتناق کا تکلم کرنے والا شمار ہوگا اور اعتناق اسی کی طرف منسوب ہوگا حتیٰ کہ اس غلام کی ولار اسی کے لئے ہوگی اور یہ فعل اعتناق مکڑہ (بالکسر) کی طرف منتقل نہ ہوگا یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ مکڑہ مکڑہ کے لئے آلہ ہو اور اعتناق مکڑہ (بالکسر) کی طرف منتقل ہو اسلئے کہ نقل کی شرط یہ ہے کہ جو فعل یا قول مکڑہ کی طرف منتقل ہوگا وہ معقول ہو حالانکہ اس لفظ کا تکلم جو عین ثابت کرتا ہے یعنی انت حر اس کا مکڑہ (بالکسر) کی طرف سے ہونا غیر معقول ہے کیونکہ مکڑہ (بالکسر) اس غلام کا مالک نہیں ہے اور ان اس غلام کا مالک نہ ہو وہ حدیث "لا عتق فیما لایملکہ ابن آدم" کی وجہ سے اسکو آزاد کرنے کا مجاز نہیں ہوتا ہے اور جب مکڑہ (بالکسر) مالک نہ ہونے کی وجہ سے مکڑہ (بالفتح) کا غلام آزاد کرنے کا مجاز نہیں ہے تو مکڑہ کو مکڑہ کے لئے آلہ قرار دیکر اس اعتناق کو مکڑہ (بالکسر) کی طرف منسوب کرنا بھی ممکن نہ ہوگا۔

مصنف حامی کہتے ہیں کہ اکراہ کا مل کی وجہ سے جو اعتناق واقع ہوا ہے وہ اگرچہ مکڑہ (بالکسر) کی طرف منتقل نہیں ہوتا لیکن اس غلام کی مالیت کا اتلاف ایسا امر ہے جس کا صدور مکڑہ سے ممکن ہے اور اس کا صدور اس سے حشاً موجود نہیں ہے لہذا شرط انتقال کے موجود ہونے کی وجہ سے یہ اتلاف مکڑہ (بالکسر) کی طرف منتقل ہو جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ اس غلام

کی مالیت کو مکہ (بالکسر) نے تلف کیا ہے حتیٰ کہ مکہ (بالکسر) مکہ کے لئے اس غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا مکہ خواہ مالدار ہو خواہ ننگ دست ہو اور رہا مکہ (بالفتح) تو وہ اٹلاف کے سلسلہ میں صرف آلہ ہوگا اٹلاف اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔

"لانه منفصل عنه" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اٹلاف، اعتاق ہی کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اور آپ نے فرمایا ہے کہ اعتاق مکہ (بالکسر) کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہے لہذا اٹلاف جو اعتاق کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے وہ اعتاق سے الگ ہو کر مکہ (بالکسر) کی طرف منتقل ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اٹلاف فی الجملہ اعتاق سے جدا ہے یعنی کبھی کبھار اٹلاف اعتاق سے جدا بھی ہو جاتا ہے مثلاً غلام کو قتل کر دیا گیا تو اس صورت میں اٹلاف تو پایا جائے گا لیکن اعتاق موجود نہیں ہوگا اور اٹلاف اپنی اصل ہی سے یعنی ابتدا ہی سے نقل کا احتمال رکھتا ہے یعنی اگر کسی نے کسی کو اپنا غلام قتل کرنے پر مجبور کیا اور اس نے اس غلام کو قتل کر دیا تو اس صورت میں مکہ مندرجہ ہوگا اور یہ قتل و اٹلاف مکہ کی طرف منتقل ہوگا پس جب اٹلاف ابتداً مکہ کی طرف منتقل ہو سکتا ہے تو وہ اٹلاف جو اعتاق کے ضمن میں متحقق ہوا ہے وہ بھی اعتاق سے جدا ہو کر بغیر اعتاق کے مکہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اگر اہل کے جو احکام اب تک ذکر کئے گئے ہیں وہ حضرت امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق ہیں ورنہ حضرت امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ مکہ کے قولی تعزیرات مثلاً طلاق، عتاق، بیع وغیرہ لغو اور باطل ہیں یعنی ان کے نزدیک ان تعزیرات کا حکم ثابت نہیں ہوگا بشرطیکہ اگر اہل ناسخ ہو لیکن اگر اہل ہرجم ہو تو وہ صحیح ہوگا۔ چنانچہ اگر عربی کو اسلام پر مجبور کیا گیا اور اس نے اسلام قبول کر لیا تو اس کا اسلام صحیح ہوگا۔ اسی طرح اگر قاضی نے قفسدار کو اس کا مال بیچنے پر مجبور کیا اور اس نے بیع دیا تو یہ تعزیر صحیح ہوگا کیونکہ یہ اگر اہل ہرجم ہے اور اگر ذمی کو اسلام پر مجبور کیا گیا اور ذمی نے اسلام قبول کر لیا تو اس کا یہ اسلام صحیح ہوگا کیونکہ امام شافعی کے نزدیک یہ اگر اہل باطل ہے۔ صاحب حسامی نے دیلین کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ قول قصد اور اختیار سے صحیح ہوتا ہے تاکہ اس کا قول دل کی بات کا ترجمان اور دیلین بن جائے لہذا جس صورت میں قصد و اختیار معدوم ہوگا اس صورت میں اس کا قول باطل ہوگا۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ امام شافعی کے نزدیک عرقید کے ساتھ اگر اہل ناسخ ہے جیسا کہ قتل کی دھمکی دیکر اگر اہل ناسخ یعنی جس طرح قتل کی دھمکی دے کر اگر اہل کے ذریعہ مکہ کے قولی تعزیرات باطل ہو جاتے ہیں اسی طرح اگر عرقید کے ذریعہ اگر اہل ناسخ تو بھی مکہ کے قولی تعزیرات باطل ہو جائیں گے۔ اور جب اگر اہل ناسخ پر واقع ہو خواہ اس فعل کی نسبت مکہ کی طرف ممکن ہو یا ممکن نہ ہو تو جو ہی اگر اہل تام اور کامل ہوگا فاعل یعنی مکہ سے فعل کا حکم ماقط ہو جائے گا یعنی مکہ سے مواخذہ نہ ہوگا خواہ مکہ سے مواخذہ ہو یا مواخذہ نہ ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ اگر اہل کی تمامیت اور اس کا کمال یہ ہے کہ اگر اہل ناسخ عذر قرار دیا جائے جو مکہ کے لئے فعل کو شرعاً مباح کرے اب اگر فعل کا مکہ کی طرف منسوب کرنا ممکن ہو تو اس فعل کو مکہ کی طرف منسوب کر دیا جائے گا اور مکہ ہی ماخوذ ہوگا اور فاعل یعنی مکہ کو اس کے لئے آلہ قرار دے دیا جائے گا۔ اور اگر اس فعل کو مکہ کی طرف منسوب کرنا ممکن نہ ہو تو یہ فعل بالکل باطل ہو جائے گا اور کسی سے مواخذہ نہ ہوگا۔ فاضل مصنف کہتے ہیں

کہ ہم باب اکراہ میں یہ اصول ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو بالکل مسموم نہیں کرتا ہے۔ البتہ اکراہ کی وجہ سے رضامندی منسفی ہو جاتی ہے۔ اکراہ خواہ کامل ہو یا قاصر ہو یا اکراہ کی وجہ سے اختیار فاسد ہو جائے بشرطیکہ اکراہ کامل ہو۔ الحاصل اس فساد اختیار اور نواقض رضا پر احکام مرتب ہوں گے جیسا کہ تفصیل گذر چکی اس میں جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ مکروہ کے تعزیرات قولی باطل ہو جائیں گے۔ آخر میں مصنف کہتے ہیں کہ ہماری کتاب جس بحث پر ختم ہوگی وہ حروف معانی کی بحث ہے چنانچہ اگلی سطروں میں اسی کا بیان ہے

جمیل احمد عفی عنہ

بَابُ حُرُوفِ الْمَعَانِي

نَشَطُّ مِنْ مَسَائِلِ النِّعَةِ مَبْنِيٍّ عَلَيْهِمْ وَأَكْثَرُهَا دُقُوعًا حُرُوفِ الْعَطْفِ
وَالْأَصْلُ فِيهِ التَّوَادُّ وَهُوَ الْمَطْلَقُ الْمُجْمَعُ عِنْدَنَا مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ
بِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِيبٍ وَعَلَيْهِ عَامَّةُ أَهْلِ النُّعَةِ وَائْتِمَةُ الْفُضُولِ
وَإِثْمَانِيَّتُكَ التَّرْتِيبُ فِي تَوَلُّيهِ إِنْ تَكْتُمُهَا فَيَمُوتُ طَائِفٌ وَطَائِفٌ
حَتَّى لَا يَبْقَى بِهِ إِلَّا وَاحِدَةٌ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ خِلَافًا لِصَاحِبَيْهِمْ وَفَرْدًا
أَنَّ الثَّانِيَةَ تَعَلَّقَتْ بِالشَّرْطِ بِوَاسِطَةِ الْأَوَّلَى لَا بِمُقْتَضَى التَّوَادُّ فِي قَوْلِ
الْمَوْلَى اعْتَقَلَتْ هَذِهِ وَهَذِهِ وَقَدْ رَوَّجَهُمَا الْفُضُولِيُّ مِنْ رَجُلٍ إِثْمًا بَطُلَ
نِكَاحُ الثَّانِيَةِ لِأَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى آخِرِهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ
فِي آخِرِهِ مَا يُعَيِّرُ أَوَّلَهُ دَعَيْنُ الْأَوَّلَى يُبْطِلُ لِحَالِيَةِ التَّوَقُّفِ بَطْلَ الثَّانِي
قَبْلَ التَّكْلِيمِ بِعَيْنِهَا.

ترجمہ فقہ کے مسائل کا ایک حصہ حروف معانی پر موقوف ہے اور ان میں سب سے زیادہ کثیر الوقوع حروف عطف ہیں اور عطف میں اصل واو ہے اور واؤ ہمارے نزدیک مطلق جمع کے لئے ہے مقارنت اور ترتیب سے تعزیر کے بغیر اور اسی پر عام اہل لغت اور ائمہ کے فتاویٰ ہیں۔ اور مرد کے قول "ان تکتُمہا فیموت طائف و طائف" میں ترتیب ثابت ہوگی حتیٰ کہ اس سے صرف ایک طلاق واقع ہوگی ابو حنیفہ کے قول کے مطابق صحابین کا اختلاف ہے اس ضرورت سے کہ طلاق ثانیہ شرط کے ساتھ متعلق ہوگی اولیٰ کے واسطے سے نہ کہ واؤ کے تقاضے سے اور مولیٰ کے قول "اعتقت بئذہ و بئذہ" میں حالانکہ ان دونوں کا نکاح فصولی نے کسی مرد کے ساتھ کر دیا تھا تو دوسری کا نکاح باطل ہے اسلئے کہ جب کلام کے آخر میں وہ چیز نہ ہو جو اس کے اول کو بدل دے تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور پہلی باندی کا آزاد ہو جانا نکاح موقوف کی عملیت کو باطل کر دیتا ہے پس دوسری کا

نکاح اس کے متعلق کے کلم سے پہلے باطل ہو گیا ہے۔

تشریح

مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ حروف معانی کی بحث نحو سے متعلق ہے نہ کہ لغت سے مگر چونکہ بعض احکام شرع حروف معانی کے ساتھ متعلق ہیں اس لئے فائدہ کی تکمیل کے لئے اس بحث کو کتاب کے آخر میں ذکر کر دیا گیا۔ اگرچہ صاحب منار وغیرہ نے اس بحث کو حقیقت و مجاز کی بحث کے بعد ذکر کیا ہے۔

حروف کی دو قسمیں ہیں (۱) حروف معانی (۲) حروف مبانی۔ حروف معانی وہ ہیں جو افعال کے معانی کو اسما، تک پہنچاتے ہیں اور اسم و فعل کے مقابل میں آتے ہیں۔ اور حروف مبانی وہ ہیں جن سے کلمہ مرکب ہوتا ہے لیکن وہ خود کلمہ نہیں ہوتے۔ پھر حروف معانی میں سے بعض حروف عالم کہلاتے ہیں جیسے حروف جر اور بعض غیر عالم کہلاتے ہیں جیسے حروف عطف۔ پھر حروف عطف کا وقوع چونکہ کثیر ہے اسلئے حروف عطف کو پہلے ذکر کیا گیا۔ یہ خیال رہے کہ اس باب میں حروف کا اطلاق تقلید سے ہے ورنہ اس باب میں کلمات شرط اور کلمات ظروف بھی مذکور ہیں۔ اور یہ دونوں اسم کے قبیل سے ہیں نہ کہ حشر کے قبیل سے۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ عطف میں واؤ اصل ہے اسلئے کہ عطف نام ہے دو چیزوں کے درمیان مشارکت ثابت کرنے کا اور محض مشارکت ثابت کرنے کے لئے واؤ آتا ہے۔ پس عطف میں واؤ اصل ہوگا اور جب عطف میں واؤ اصل ہے تو سب سے پہلے واؤ ہی کا ذکر کیا گیا۔ چنانچہ کہا گیا کہ ہمارے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے اس کے معنی میں نہ تو مقارنت ملحوظ ہوتی ہے اور نہ ترتیب ملحوظ ہوتی یعنی واؤ کا کام صفت اشتراک ہے کہ وہ معطوف علیہ اور معطوف کو حکم کے اندر جمع کر دیتی ہے نہ تو دونوں کا ایک زمانہ میں جمع ہونا ضروری ہوتا اور نہ مابعد کا ماقبل سے مؤخر ہونا ضروری ہوتا۔ عام اہل لغت اور اہل شرع کا یہ ہی مذہب ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ واؤ مقارنت کے لئے ہے اور بعض شوافع کہتے ہیں کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے۔ دلائل قوت الاخبار جلد دوم میں ملاحظہ فرمائیں۔

وانما یثبت الترتیب الخ سے ایک سوال کا جواب ذکر کیا گیا ہے سوال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا ”ان تکھنہ فی طاق وطاق وطاق“ اگر میں نے اس سے نکاح کیا تو اس پر طلاق ہے اور طلاق ہے اور طلاق ہے۔ پس اگر شرط پائی گئی یعنی اس نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مصنف ایک طلاق واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں واقع ہوگی۔ امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق اسلئے واقع ہوگی کہ ان کے نزدیک بیعتوں طلاقیں ترتیب کے ساتھ واقع ہونے کی وجہ سے اولاً پہلی طلاق واقع ہوگی اب یہ عورت جو نہ غیر مدخول بہا ہے اور غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائز ہو جاتی ہے اسلئے یہ عورت پہلی طلاق سے بائز ہو گئی اور غیر مدخول بہا پر چونکہ عدت واجب نہیں ہوتی ہے اسلئے یہ عورت دوسری اور تیسری طلاق کا عمل نہ رہی اور جب یہ عورت پہلی طلاق کے بعد دوسری طلاق کا عمل نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی۔ بہر حال اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے حالانکہ آپ نے کہا ہے کہ احناف کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے ہے اس کے معنی میں ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی اور صاحبین کے نزدیک اس عورت پر تینوں طلاقوں کا واقع ہونا اس بات کی علامت ہے کہ

ان کے نزدیک داؤمقارنت کے لئے ہے حالانکہ کہنے کہا ہے کہ احناف کے نزدیک داؤمطلق جمع کے لئے ہے اس کے معنی میں مقارنت ملحوظ نہیں ہوتی ہے۔ مصنف مسامی نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک پہلی ایک طلاق کا واقع ہونا اور صاحبین کے نزدیک تینوں کا ایک ساتھ واقع ہونا داؤ کے مقتضی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ کلام کے موجب کی وجہ سے ہے یعنی مذکورہ مسئلہ میں امام صاحب کے نزدیک جو ترتیب پائی گئی وہ داؤ کے موجب کی وجہ سے نہیں پائی گئی بلکہ کلام کے موجب کی وجہ سے پائی گئی اور امام صاحب کے نزدیک اس کلام کا موجب افتراق ہے یعنی طلاقوں کے درمیان ترتیب داؤ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ طلاقوں کو یکے بعد دیگرے ایسے طور پر ذکر کرنے سے پیدا ہوئی کہ طلاق اول تو بلا واسطہ شرط پر حلق ہے اور طلاق ثانی، طلاق اول کے واسطہ سے حلق ہے اور طلاق ثالث طلاق اول اور ثانی کے واسطہ سے حلق ہے۔ بہر حال ان تین طلاقوں کے درمیان ترتیب داؤ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ کلام کے موجب سے آئی ہے لہذا جب شرط پائی جائے گی تو یہ تینوں طلاقیں اسی ترتیب سے نازل ہونگی اس طور پر کہ اولاً طلاق اول واقع ہوگی پھر ثانیہ، پھر ثالثہ لیکن جب اولیٰ واقع ہوئی تو ثانیہ اور ثالثہ کے لئے عمل باقی نہ رہا کیونکہ یہ عورت غیر مدخول بہا ہے اور غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائس ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی ہے۔ الحاصل امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق کا واقع ہونا اور بعد کی دو کا واقع نہ ہونا اسلئے نہیں کہ ترتیب کیلئے ہے بلکہ اس لئے ہے کہ اس کلام کا موجب افتراق ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کلام کا موجب اجتماع ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف کا شرط کے اندر جمع ہونا پس ثانیہ اور ثالثہ تعلیق بالشرط میں اولیٰ کے مساوی ہوں گی اور ایسا ہو جائے گا گویا مرد نے تکرار شرط کے ساتھ یوں کہا ہے: ”ان نکحتہا فی طلاق“ ان نکحتہا فی طلاق ”ان نکحتہا فی طلاق“ پس جب شرط موجود ہوگی تو تینوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جائیں گی اور غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع ہو سکتی ہیں پس صاحبین کے نزدیک اس کلام کی وجہ سے تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی مگر تین طلاقوں کا واقع ہونا اسلئے نہیں ہوگا کہ داؤمقارنت کے لئے ہے بلکہ اس لئے ہوگا کہ اس کلام کا موجب اجتماع ہے۔ یہ واضح رہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف اس صورت میں ہے جب شرط مقدم ہو ورنہ اگر شرط مؤخر ہو اور یوں کہا جائے ”ہی طلاق، و طلاق، و طلاق“ ان نکحتہا، تو اس صورت میں بالانصاف تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

”و فی قول المولیٰ“ سے ایک دوسرے اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی فضولی نے ایک آدمی کی دو باندیوں کا نکاح بغیر اس کی اجازت کے ایک آدمی کے ساتھ کر دیا تو یہ نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوگا یا ان کے آزاد ہونے پر موقوف ہوگا چنانچہ اگر مولیٰ نے ان دونوں کو ایک ساتھ آزاد کر دیا تو اس صورت میں چونکہ نکاح اسے علی المرتعہ لازم نہیں آتا اسلئے دونوں کا نکاح نافذ ہو جائے گا کسی کا نکاح باطل نہ ہوگا اور اگر دونوں کو الگ الگ آزاد کیا تو دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ اولیٰ ثانیہ سے پہلے آزاد ہوئی ہے پس پہلی کے آزاد ہونے ہی نکاح امۃ علی المرتعہ لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے اور اگر دونوں کو طعت بالواؤ کے ذریعہ آزاد کیا اور یوں کہا: اعتقت ہذو و ہذو ”تو اس صورت میں بھی اختلاف کے نزدیک دوسری کا نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ پس اس صورت میں دوسری

کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ دوسری باندی بعد میں آزاد ہوئی ہے اور پہلی پہلے آزاد ہوئی ہے یعنی دونوں کی آزادی ترتیب کے ساتھ واقع ہوئی ہے اور جب ایسا ہے تو معلوم ہو گیا کہ داؤ ترتیب کے لئے ہے حالانکہ احناف اس کا انکار کرتے ہیں۔ اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ جب کلام کے آخر میں ایسی چیز موجود نہ ہو جو اول کلام کو بدل دے، تو... اول کلام، آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا ہے پہلا بھی چونکہ کلام کے آخر میں کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو اول کلام کو بدل دے اسلئے اول کلام یعنی "اعتقت بذہ" آخر کلام یعنی "وبذہ" پر موقوف نہ ہوگا یعنی اولاً جس باندی کی طرف اشارہ کیا ہے وہ ثانیہ کے علق کے تکلم سے پہلے آزاد ہو جائے گی اور جب ثانیہ کے علق کے تکلم سے پہلے اولی آزاد ہو گئی تو حدیث "لا تنكح الامه علی المحرة" کی وجہ سے ثانیہ محل نکاح نہ رہے گی اگرچہ وہ نکاح موقوف ہو اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ اولی کا آزاد ہونا ثانیہ کے نکاح کے موقوف ہونے کی عملیت کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ جس طرح نکاح امہ علی المحرة ناجائز ہے اسی طرح نکاح امہ علی المحرة کا موقوف ہونا بھی ناجائز ہے اور جب اولی کے آزاد ہونے سے ثانیہ نکاح موقوف کا محل نہ رہی تو ثانیہ کے علق یعنی "وبذہ" کے تکلم سے پہلے ثانیہ کا نکاح باطل ہو جائے گا۔

بِمُخْلَفٍ مَا إِذَا ذُو جَبَةٍ الْفُضُولِيُّ الْخَتْمِينَ فِي عَقْدَتَيْنِ فَقَالَ أَجَزْتُ هَذِهِ
وَهَذِهِ حَيْثُ بَطَلَ جَبِينَا لَا رَيْبَ أَنَّ الْكَلَامَ وَضَعَ الْجَوَازَ الْإِتِّكَاحَ وَإِذَا الْفَصْلُ
بِهِ أَجَزْتُ مِلَّابَ عَنْهُ الْجَوَازَ فَصَاةً أُخْرَى فِي حَقِّهِ أَوَّلِهِ بِمَنْزِلَةِ الشَّرْطِ
وَالْإِسْتِثْنَاءِ

ترجمہ

بر خلاف اس صورت کے جب کسی شخص کا فضولی نے دو عقدوں میں دو بہنوں کے ساتھ نکاح کیا ہو پھر اس شخص نے اجرت بذہ و بذہ کہا ہو تو دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ صدر کلام جواز نکاح کے لئے موضوع ہے اور جب اس کے ساتھ آخر کلام متصل ہو تو اس سے جواز منسلوب ہو گیا پس آخر کلام اول کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے مرتب نہیں ہو گیا۔

تشریح

یہ عبارت بھی ایک سوال کا جواب ہے مگر اس سوال کی دو تقریریں کی جاسکتی ہیں پہلی تقریر یہ ہے کہ جس طرح دو باندیوں کا نکاح اگر فضولی نے کیا اور مولیٰ نے "اعتقت بذہ و بذہ" کہا تو جس طرف پہلے اشارہ کیا ہے اس کا نکاح جائز ہے اور دوسری کا باطل ہے۔ اسی طرح اگر فضولی نے دو عقدوں میں دو بہنوں کا نکاح ایک آدمی کے ساتھ کیا اور اس نے نکاح کی خبر ملنے کے بعد اجرت بذہ و بذہ کہا کہ ان کو جائز کیا تو باندیوں پر قیاس کرتے ہوئے یہاں جس کی طرف پہلے اشارہ کیا گئے اس کا نکاح جائز ہونا چاہیے اور دوسری کا باطل ہونا چاہیے حالانکہ احناف کے نزدیک دونوں بہنوں کا نکاح باطل ہے۔ سوال کی دوسری تقریر یہ ہے کہ

اس صورت میں دونوں بہنوں کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ داؤء مقارنت کے لئے ہے اسلئے کہ اگر شوہر کلام مفصول کے ساتھ یعنی الگ الگ دونوں کا نکاح جائز کرتا تو پہلی کا نکاح درست ہو جاتا اور دوسری کا باطل ہو جاتا پس "اجرت ہنہ و نہہ" کے ذریعہ اجازت دینے کی صورت میں دونوں کے نکاح کا باطل ہو جانا اس بات پر دال ہے کہ یہاں داؤء مقارنت کے لئے ہے۔ حالانکہ احناف کے نزدیک داؤء مقارنت کے لئے نہیں آتا ہے پہلی تقریر کے مطابق سوال کا جواب یہ ہے کہ دو باندیوں کے نکاح پر قیاس کرتے ہوئے پہلی بہن کے نکاح کا جواز لازم نہیں آتا ہے کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے فرق یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں مولیٰ کا قول "اعتقت ہنہ" آخر کلام "و نہہ" پر موقوف نہیں ہے اسلئے کہ آخر کلام، اول کلام کے لئے مغیر نہیں ہے اور جب آخر کلام، اول کلام کے لئے مغیر نہیں ہے تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہ ہوگا۔ اور جب اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہے تو مولیٰ کے "اعتقت ہنہ" کہنے سے پہلی مثال لیا باندی آزاد ہو جائے گی اور "و نہہ" یعنی دوسری باندی کے عتق کا تلفظ کرنے سے پہلے چونکہ نکاح امۃ علی الحرقۃ لازم تھا اور یہ ناجائز ہے اسلئے دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا اور دوسرے مسئلہ میں یعنی "اجرت ہنہ و نہہ" میں اول کلام یعنی اجرت ہنہ "آخر کلام یعنی و نہہ" پر موقوف ہے اسلئے کہ اس مسئلہ میں آخر کلام، اول کلام کے لئے مغیر ہے اس طور پر کہ اگر شوہر اجرت ہنہ کہہ کر خاموش ہو جاتا تو پہلی کا نکاح جائز ہو جاتا کیونکہ ابھی تک جمع بین الاختین لازم نہیں آیا لیکن جب اس نے "و نہہ" کہہ کر دوسری کے نکاح کی اجازت دیدی تو جمع بین الاختین کی وجہ سے یہ نکاح ناجائز ہو گیا۔ اسی صل آخر کلام یعنی "و نہہ" نے اول کلام کو جواز سے عدم جواز کی طرف بدل دیا اور جس صورت میں آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہوتا ہے اس صورت میں اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے اور جب اول کلام آخر کلام پر موقوف ہے تو دونوں کا وقوع ایک زمانے میں ہوگا کیونکہ موقوف اور موقوف علیہ دونوں کا وقوع ایک زمانے میں ہوتا ہے اور جب دونوں کا وقوع ایک زمانے میں ہے تو جمع بین الاختین کی وجہ سے دونوں کا نکاح باطل ہوگا۔ اسی صل ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے اور فرق کے ہوتے ہوئے قیاس کرنا جائز نہیں ہے اسلئے نکاح اختین کے مسئلہ کو نکاح استین کے مسئلہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

دوسری تقریر کے مطابق سوال کا جواب یہ ہوگا کہ "اجرت ہنہ و نہہ" کہنے کی صورت میں دونوں بہنوں کے نکاح کا باطل ہونا اسلئے نہیں ہے کہ "ہنہ و نہہ" میں داؤء مقارنت کے لئے ہے بلکہ اس لئے ہے کہ مصدر کلام یعنی اجرت ہنہ "جواز نکاح کے لئے" موضوع ہے کیونکہ مصدر اول کلام کے تکلم سے جمع بین الاختین لازم نہیں آیا لیکن جب اس کے ساتھ آخر کلام یعنی "و نہہ" متصل ہو گیا تو مصدر کلام سے جواز سلب ہو گیا یعنی آخر کلام کے تلفظ سے مصدر کلام کا جواز بھی ختم ہو گیا کیونکہ اس صورت میں آخر کلام اول کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے مرتب میں ہے یعنی جس طرح شرط اور استثناء اول کلام کے لئے مغیر ہوتے ہیں اسی طرح یہاں بھی آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہے اور جب آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہے تو اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوگا اور موقوف اور موقوف علیہ کے وقوع کا زمانہ ایک ہوتا ہے لہذا یہاں بھی اول کلام اور آخر کلام دونوں کے وقوع کا زمانہ ایک ہوگا اور ایسا

ہوگا گویا شوہر نے دونوں کے نکاح کی اجازت ایک ساتھ دی ہے اور ایک ساتھ اجازت دینے سے چونکہ جمع بین الاختین لازم آتا ہے اور ہر مرام اور باطل ہے اس لئے اس صورت میں دونوں بہنوں کا نکاح باطل ہوگا۔

وَمَذْذَلْ خُلُ الْوَاوِ عَلَى الْجُمْلَةِ كَامِلَةٍ بِخَبَرِهَا تَلَا تَحِبُّ الْمُسَارَكَةَ
فِي الْخَبَرِ وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِ هَذِهِ طَلِيقٌ تَلَا وَهَذِهِ طَالِقٌ أَنَّ الثَّانِيَةَ
تُطْلَقُ وَاحِدَةً لِأَنَّ الشَّرْكَاءَ فِي الْخَبَرِ كَانَتْ وَاحِدَةً لِإِتِّفَاعِ الشَّكْلَامِ الثَّانِي
إِذَا كَانَ تَانِصًا فَإِذَا كَانَ كَامِلًا نَقَضَ ذَهَبَ دَيْلِ الشَّرْكَاءِ وَهَذَا أَفْكَانَا
إِنَّ الْجُمْلَةَ الثَّانِيَةَ تُشَارِكُ الْأُولَى فِيمَا تَعْرِ الْأُولَى بِعَيْنِهِ حَتَّى مَثَلْنَا
فِي قَوْلِهِ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَكُنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ أَنَّ الثَّانِيَةَ يَتَعَلَّقُ بِذَلِكَ الشَّرْطِ
بِعَيْنِهِ وَلَا يَقْتَضِي إِلَّا سُبُلًا أَدْبِهِ كَلَامُهُ اعَادَا وَدَانِيَا يُصَارُ إِلَيْهِ فِي
قَوْلِهِ جَاءَ فِي زَيْدٍ وَعَمْرُو حَسْرُورَةً أَنَّ الْمُسَارَكَةَ فِي رَجْعِي وَاحِدًا لَا يُتَصَوَّرُ.

ترجمہ

اور کبھی واو ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو اپنی خبر کے ساتھ کامل ہے پس خبر کے اندر مشارکت واجب نہ ہوگی اور یہ جیسے اس کا قول "ہذہ طالق ثلاثا و ہذہ طالق" تو دوسری پر ایک طلاق واقع ہوگی اسلئے اگر خبر میں شرکت کلام ثانی کے محتاج ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے جبکہ کلام ثانی ناقص ہو۔ پس جب کلام ثانی کامل ہو تو شرکت کی دلیل ختم ہو گئی اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جملہ ناقصہ جملہ اولیٰ کا اس چیز میں شریک ہوتا ہے جس سے بعینہ جملہ اولیٰ تام ہوا ہے حتیٰ کہ ہم نے شوہر کے قول "ان دخلت الدار فانت طالق و طالق" میں کہا کہ طلاق ثانی بعینہ اس شرط کے ساتھ متعلق ہے اور طلاق ثانی اس شرط کے ساتھ استقلال کا تقاضہ نہیں کرتی ہے۔ گویا کہ منکلم نے شرط کا اعادہ کیا ہو اور استقلال کی جانب قائل کے قول "جاء فی زید و عمرو" میں اس بات کی ضرورت کی وجہ سے رجوع کیا جاتا ہے کہ رجبی واحد میں مشارکت غیر مقصور ہے۔

تشریح

واو جس طرح عطف مفرد علی المفرد کے لئے آتا ہے اسی طرح عطف جملہ علی الجملہ کے لئے آتا ہے۔ پھر عطف جملہ علی الجملہ کی دو صورتیں ہیں (۱) جملہ کاملہ، جملہ کاملہ پر معطوف ہو (۲) جملہ ناقصہ جملہ کاملہ پر معطوف ہو جملہ کاملہ وہ ہے جو مفید معنی ہو اور اگر مفید معنی نہ ہو تو وہ جملہ ناقصہ کہلائے گا۔ اسی کو مصنف نے فرمایا ہے کہ واو کبھی ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو اپنی خبر کے ساتھ کامل ہوگی بشرط معطوف علیہ میں مبتداء اور خبر دونوں مذکور ہیں مثلاً ایک شخص نے اپنی دو بیویوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا "ہذہ طالق ثلاثا و ہذہ طالق" اس صورت میں مبتداء اول کی خبر میں شرکت ثابت نہ ہوگی یعنی اس صورت میں مبتداء ثانی (دوہم) مبتداء اول کی خبر (طالق ثلاثا) میں شریک نہ ہوگا چنانچہ جس بیوی کی طرف پہلے ہذہ سے اشارہ کیا گیا ہے اس پر تین طلاقیں

واقع ہوں گی اور جس کی طرف دوسرے ذہ سے اشارہ کیا گیا ہے اس پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ اگر مبتداء ثانی مجدداً اول کی خبر (طالق ثلاثاً) میں شریک ہوتا تو دونوں پر تین تین طلاقیں واقع ہوتیں۔ اور جملہ کاملہ کے جملہ کاملہ پر معطوف ہونے کی صورت میں مبتداء اول کی خبر میں شرکت کا ثابت نہ ہونا اسلئے ہے کہ دونوں جملے تام ہیں ان میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے اور جب اس صورت میں دونوں جملے تام ہیں ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے تو دونوں جملوں کے مبتداء اول میں شریک ہو گئے کیونکہ خبر اول میں دونوں مبتداء اس وقت شریک ہوتے ہیں جبکہ جملہ ناقصہ ہونے کی وجہ سے کلام ثانی یعنی معطوف خبر کا محتاج ہوا اسلئے کہ معطوف جملہ ناقصہ ہونے کی وجہ سے اس وقت تک مفید معنی نہیں ہوگا جب تک وہ مبتداء اول کی خبر میں شریک نہ ہو جائے مثلاً کسی نے "ہذا طالق و ذہ" کہا تو معطوف یعنی و ذہ خبر یعنی طالق میں شریک ہوگا حتیٰ کہ دونوں پر طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اگر معطوف جملہ کاملہ ہو تو شرکت کی دلیل یعنی احتیاج نہ پائے جانے کی وجہ سے معطوف مبتداء اول کی خبر میں شریک نہ ہوگا چنانچہ ذہ طالق ثلاثاً و ذہ طالق میں جملہ ثانیہ یعنی معطوف تام اور کامل ہے اور تام ہونے کی وجہ سے مفید معنی ہے لہذا معطوف مبتداء اول کی خبر میں شریک نہ ہوگا اور دوسری بیوی پر تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک واقع ہوگی اور پہلی پر تین واقع ہوں گی۔ خبر کے اندر شرکت چونکہ احتیاج کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ جملہ ناقصہ جملہ اولیٰ کے ساتھ بیعت اس چیز میں شریک ہوگا جس سے جملہ اولیٰ تام ہوا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلت الدار فانت طالق و طالق کہا تو طلاق ثانی بعینہ اس شرط پر معلق ہوگی جس شرط پر طلاق اول معلق ہے اور طلاق ثانی اس شرط کے ساتھ استقلال کا تقاضہ نہیں کرے گی یعنی یہ نہیں کہا جائیگا کہ طلاق ثانی مستقلاً اس شرط پر معلق ہے اور گویا اس نے شرط کا اعادہ کیا ہے اور ان دخلت الدار فانت طالق و طالق ان دخلت الدار فانت طالق، ان دخلت الدار فانت طالق کے مرتبہ میں ہے کیونکہ جب بعینہ شرط کے اندر اشتراک کافی ہے تو اس تقدیر کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اس کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "کلمہ حلف بطلاق فانت طالق" یعنی جب بھی میں جری طلاق کے ساتھ حلف کروں یعنی جری طلاق کو شرط پر معلق کروں تو تجھ کو طلاق ہے پھر اس نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق و طالق" تو یہ ایک ہی بعینہ ہوگی اور اس بعینہ کی وجہ سے عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر یہ ان دخلت الدار فانت طالق و ان دخلت الدار فانت طالق کے مرتبہ میں ہوتا تو یہ دو بعینہ ہوتیں اور عورت پر دو طلاقیں واقع ہوتیں البتہ "باری زید و عمرو" میں استقلال کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی عمرو سے پہلے باری فی فعل مقدار مانا جائے گا کیونکہ یہ بات ناممکن ہے کہ ایک ہی بعینہ میں زید و عمرو دونوں شریک ہوں مگر چونکہ معطوف اور معطوف علیہ کے لئے بعینہ ایک شرط کافی ہو سکتی ہے اسلئے "معطوف اور معطوف علیہ دونوں ایک شرط میں شریک ہو جائیں گے اور معطوف کے لئے مستقلاً شرط مقدار نہ کی ضرورت نہ ہوگی۔

وَقَدْ يَسْتَعَارُ التَّوَاتُؤُا بِمَعْنَى الْجَمْعِ أَيْضًا لِأَنَّ النِّسَالَ تَجَامِعُ ذَ الْعَالِ

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ وَهَّاءُ فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا أَيُّ وَأَبْوَابُهَا مَفْتُوحَةٌ
وَقَالُوا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِلْعَبْدَةِ آدِ إِلَى الْفَاءِ وَأَنْتَ حُرٌّ وَلِلْحَرِّ لِي أَنْزِلُ
أَنْتَ أَمِينٌ إِنَّ الْوَاوَ لِلْحَالِ حَتَّى لَا يَغْتَبِقَ الْعَبْدُ إِلَّا بِالْكَادِ وَالْكَادِ مَنْ
الْحَرِّ بِمَا لَمْ يَنْزِلْ.

ترجمہ

اور کبھی واؤ کو جمع کے معنی کی وجہ سے مال کے لئے بھی مستعار لیا جاتا ہے اسلئے کہ مال ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے۔ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے یہاں تک کہ جب پہنچ جائیں اس پر اور کھولے جائیں اس کے دروازے۔ یعنی اس کے دروازے کھلے ہوئے ہوں اور فقہاء نے کہا مرد کے قول اپنے غلام سے آدِ اِلَی الْفَاءِ وانت حُرٌّ میں۔ اور حربی سے "انزل وانت آمن" میں کہ واؤ حال کے لئے ہے حتی کہ غلام آزاد نہ ہوگا مگر ادار سے اور حربی مامون نہ ہوگا جب تک وہ نہ اترے۔

تشریح

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ واؤ کبھی معنی جمع کی وجہ سے حال کیلئے بھی آتا ہے یعنی واؤ کا مال کے لئے ہونا محباز ہوگا اور غلبہ مشترکہ جمعیت کے معنی ہونگے یعنی مال بھی ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے اور واؤ بھی مطلق جمع کے لئے ہے لہذا اس مناسبت اور علاقہ کی وجہ سے واؤ حال کے لئے ہوگا۔ مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے، حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ وَهَّاءُ فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا، یعنی جب مومن لوگ جنت میں آئیں گے تو جنت کے دروازے کھلے ہوں گے۔ اس آیت میں واؤ حال کے لئے ہے عطف کے لئے نہیں ہے اور فقہاء نے کہا کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے "آدِ اِلَی الْفَاءِ وانت حر" کہا یا کسی مسلمان نے حربی سے کہا "انزل وانت آمن" تو ان دونوں اقوال میں واؤ حال کے لئے ہوگا اور حال چونکہ شرط اور مال کے لئے قید ہوتا ہے اسلئے عطف ایک ہزار ادا کرنے پر موقوف ہوگا اور امن نزول اور اترنے پر موقوف ہوگا۔

پہلا ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ پہلی مثال میں "وانت حر مال ہے اور دوسری مثال میں "وانت آمن" حال ہے اور آپ نے فرمایا ہے کہ مال شرط ہوتا ہے لہذا وانت حر، آدِ اِلَی الْفَاءِ کے لئے شرط ہوگا وانت آمن، انزل کے لئے شرط ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ جزاء شرط پر موقوف ہوتی ہے لہذا ادار الف، عطف پر موقوف ہوگا اور نزول، امن پر موقوف ہوگا اور موقوف علیہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے۔ لہذا عطف، ادار الف سے پہلے ثابت ہوگا اور امن نزول سے پہلے ثابت ہوگا۔ حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی عطف اولے الف سے بعد میں ثابت ہوتا ہے اور امن نزول سے پہلے ثابت ہوتا ہے۔ اس کے چند جواب ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ باپِ قلب سے ہے اور "آدِ اِلَی الْفَاءِ وانت حر" اور "انزل وانت آمن" کی تقدیری عبارت "لکن حر وانت مؤید للآلف" و "لکن آمن وانت نازل" ہے اس قلب کے بعد عطف، ادار الف پر اور امن نزول پر موقوف ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس عبارت میں قلب تو نہیں ہے البتہ وانت حر، اور وانت آمن حال مقدور

ہے یعنی متکلم کا مقصود فی الحال آزادی واقع کرنا نہیں ہے بلکہ ادائیگی کے وقت آزادی واقع کرنا ہے جیسے فادخلو یا خالدين میں خالدين حال مقدرہ ہے اور غلڈونی الحال نہیں ہے بلکہ دخول کے وقت ہے پس اس صورت میں اذالی الفاء وانت حر کے معنی ہوں گے "اذالی الفاء مال کو نیک مقدر ان الحریرہ فی حال الادار" تو مجھے ایک ہزار اس حال میں ادا کر کہ تو مانتا ہے کہ آزادی ادا کر کے وقت حاصل ہوگی اور انزل وانت آمن کی تقدیری عبارت ہوگی "انزل حال کو نیک مقدر ان الامان فی حال النزول" تو اتر اس مال میں کہ تو مانتا ہے کہ امان نزول کے وقت حاصل ہوگا۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ یہاں جملہ مالہ جواب امر کے قائم مقام ہے گویا یوں کہا کہ اذالی الفاء فیرحاً مجھے ایک ہزار ادا کر بھرا زاد ہو جا۔ انزل فیرحاً آمناً، سنبھ اتر بھرا مون ہو جا۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ وانت حر ادا کا حال ہے اور انت آمن نزول کا حال ہے اور حال معنی وصف ہوتا ہے پس حریت وصف اور ادا موصوف ہوگا اسی طرح امان وصف اور نزول موصوف ہوگا اور وصف موصوف پر مقدم نہیں ہوتا ہے لہذا حریت ادا پر مقدم نہ ہوگی بلکہ ادا حریت پر مقدم ہوگا۔ اسی طرح امان نزول پر مقدم نہ ہوگا بلکہ نزول امان پر مقدم ہوگا۔

وَأَمَّا الْفَاءُ فَإِنَّهَا لِلْوَصْلِ وَالْتِقَابِ وَلِهَذَا أَقْلَنَّا فِيمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ
إِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارُ مَا شِئْتَ طَائِقٌ إِنْ الشَّرْطُ أَنْ تَدْخُلِي
الْثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُولَى مِنْ غَيْرِ تَوَاجُحٍ وَتَدْخُلِي الْفَاءَ عَلَى الْعِلَالِ إِذَا كَانَتْ
ذَلِكَ مَسَائِدَ وَمُتَّحِينَ بِبَعْضِ التَّوَارِخِ يُقَالُ ابْشُرْ فَقَدْ أَتَاكَ الْغَوْثُ
وَلِهَذَا أَقْلَنَّا فِيمَنْ قَالَ لِعَبْدِهِ أَوْ إِلَى أَلْفَاكَ أَنْتَ حُرٌّ أَنْتَ بَعْتَنِي لِلْعَالِ
لَاَنَّ الْعَقْدَ دَائِمٌ مَا شَبَّهَ الْمُتَرَاخِي

ترجمہ اور بہر حال فار تو وہ وصل اور تعقیب کے لئے ہے اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے اپنی بیوی سے "ان دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فان طایق" کہا تو وقوع طلاق کی شرط یہ ہے کہ عورت دوسرے دار میں پہلے دار کے بعد داخل ہو بغیر تراخی کے اور فار کہیں علتوں پر داخل ہوتا ہے جبکہ علت دائمی ہو تو دوام تراخی کے معنی میں ہو جائے گا۔ کہا جاتا ہے "ابشُرْ فَقَدْ أَتَاكَ الْغَوْثُ" اور اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے اپنے غلام سے کہا "اذالی فانت حر" کہ غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا کیونکہ عقد دائمی ہے لہذا تراخی کے مشابہ ہو گیا۔

تشریح حروف عطف میں سے دوسرا حرف فار ہے فار وصل مع التعقیب کے لئے آتا ہے یعنی فاء اسلئے آتا ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ متصل ہو اور بغیر کسی مہلت اور تاخیر کے معطوف علیہ کے بعد

واقع ہو چنانچہ اگر مرد نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت الدار فہذہ الدار فان طالق" تو اس صورت میں طلاق واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ عورت اولاً پہلے گھر میں پھر بغیر تراخی کے دوسرے گھر میں داخل ہو پس اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک گھر میں داخل ہو یا اولاً دوسرے گھر میں پھر پہلے گھر میں داخل ہو یا اولاً پہلے گھر میں اور پھر دوسرے گھر میں تراخی اور تاخیر سے داخل ہو تو ان چاروں صورتوں میں شرط موجود نہ ہونے کی وجہ سے اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

معصن حسامی کہتے ہیں کہ اصل تو یہ ہے کہ فاء احکام پر داخل ہو کیونکہ حکم علت پر مرتب ہوتا ہے لہذا تعقیب کے معنی متحقق ہو جائیں گے اور علت چونکہ اپنے معلول سے مؤخر نہیں ہوتی بلکہ مقدم ہوتی ہے اسلئے تعقیب کے معنی متحقق نہ ہونے کی وجہ سے علت پر فاء داخل نہ ہوتا ہے مگر غلاب اصل فاء علت پر داخل ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس علت کا وجود دائمی ہو کیونکہ جب علت کا وجود دائمی ہوگا تو وہ میں طرح حکم سے پہلے موجود ہوگی اسی طرح حکم کے بعد بھی موجود ہوگی اور جب اس صورت میں علت حکم کے بعد بھی موجود ہے تو تعقیب کے معنی متحقق ہونے کی وجہ سے اس پر فاء کا داخل کرنا بھی درست ہوگا مثلاً "قید خازن میں پڑے ہوئے آدمی سے کہا" ابشر فقد انک الغوث "سبارک ہو اسلئے کہ تیرے پاس فرار بادہ پہنچ گئی ہے یہاں غوث ابشار کی علت ہے اور یہ علت ابشار کے بعد بھی باقی رہتی ہے لہذا تعقیب کے معنی متحقق ہونے کی وجہ سے اس پر فاء کا داخل کرنا درست ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ابشار کی علت غوث نہیں ہے بلکہ ایسا ہی غوث ہے۔ لہذا ایسا ہی غوث اک آئی چیز ہے اس میں دوام نہیں ہے لہذا اس پر فاء کا داخل کرنا درست نہ ہونا چاہیئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ہی غوث اگرچہ آئی ہے مگر اس کی ذات آئی نہیں ہے بلکہ زمانی ہے اور بعد میں باقی رہنے والی ہے اور جب اس کی ذات باقی رہنے والی ہے تو تعقیب کے معنی حاصل ہونے کی وجہ سے فاء کا داخل کرنا صحیح ہے۔ اور فاء چونکہ علت دائمہ پر داخل ہوتا ہے اسلئے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا "اذا الف فان حر" تو مجھے ایک ہزار ادا کر اسلئے کہ تو آزاد ہے تو اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا کیونکہ عتق اگرچہ ادار الف کی علت ہے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے لیکن عتق علت دائمہ ہے جو ادائے الف کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ پس جب عتق ایسی علت دائمہ ہے جو ادائے الف کے بعد بھی باقی رہتی ہے تو یہ مترافی من العلم کے منابہ ہوگی۔ یعنی عتق کا ادائے الف کے بعد ہونا متحقق ہوگا اور جب تعقیب یعنی عتق کا ادار الف کے بعد ہونا متحقق ہوگا تو عتق پر فاء کا داخل کرنا صحیح ہوگا۔

وَأَمَّا شَرُّ فَلْيُعْطِ عَلَى سَبِيلِ التَّرَاجُحِ ثُمَّ إِنَّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ التَّرَاجُحُ عَلَى وَجْهِ الْقَطْعِ كَأَنَّهُ مُتَأَنِّفٌ حُكْمًا قَوْلًا بِكَمَالِ التَّرَاجُحِ وَعِنْدَ صَاحِبَيْهِ التَّرَاجُحُ فِي التَّوَجُّدِ دُونَ التَّكَلُّمِ بَيِّنَةٌ فَيُتِمُّ مَعَالِ لَا مُرَاطَبَةَ قَبْلَ الدَّخُولِ بِمَا أَنْتَ طَائِفٌ ثُمَّ طَائِفٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ يَقُمُ الْأَوَّلُ وَيَقُولُوا مَا بَعْدَ كَأَنَّهُ سَكَتَ عَلَى الْأَوَّلِ وَتَالِيَتُهُ جُمْلَةً وَيَكُونُ عَلَى التَّرَاجُحِ وَتَدُ شُتَعَامُ لِمَعْنَى الْوَادِعِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى شَرُّكَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا۔

ترجمہ

اور بہر حال تم تو وہ تراخی کے طریقہ پر عطف کے لئے آتا ہے۔ پھر ابو حنیفہ کے نزدیک تراخی قطعیت کے طریقہ پر ہوگی گویا کہ کمال تراخی کے قائل ہونے کی وجہ سے وہ کلام حکما مستأنف ہے اور صاحبین کے نزدیک تراخی وجود میں ہے نہ کہ تکلم میں۔ اس اختلاف کا بیان اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی سے قبل الدخول کہا۔ انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار۔ تو ابو حنیفہ نے کہا کہ اول واقع ہو جائے گی اور اس کے بعد کی نحو ہو جائیں گی۔ گویا اس نے اول پر سکوت کیا اور صاحبین نے کہا کہ سب ایک ساتھ معلق ہوں گی اور علی الترتیب اتریں گی اور کبھی تم کو داد کے معنی کے لئے مستعار لیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے تم کان من الذین آمنوا۔

تشریح

حروف عطف میں سے تیسرا حرف تم ہے جو عطف کے لئے آتا ہے مگر تراخی اور مہلت کے ساتھ عیسیٰ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان اس فعل میں تدریج سے مہلت اور تراخی ہوگی جو فعل ان کے ساتھ متعلق ہے یعنی معطوف، معطوف علیہ سے کچھ دیر کے بعد موجود ہوگا چنانچہ مرادنی زید تم عمرو۔ کا مطلب یہ ہے کہ عمر کی آمد زید کی آمد سے کچھ دیر کے بعد ہوئی ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ اور صاحبین رد کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ تم کے ذریعہ کس درجہ کی تراخی ہوتی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک قطعیت کے طریقہ پر تراخی ثابت ہوگی یعنی کمال درجہ کی تراخی ہوگی اور کمال درجہ کی تراخی یہ ہے کہ حکم اور تکلم دونوں میں اس کا اثر ظاہر ہو یعنی معطوف معطوف علیہ سے تکلم میں بھی قدرے تاخیر ہو اور حکم میں بھی قدرے تاخیر ہو اور یہ ایسا ہوگا گویا حکم نے معطوف علیہ کا تکلم کرنے کے بعد سکوت کیا پھر از سر نو معطوف کا تکلم کیا اور معطوف علیہ کا حکم پہلے موجود ہوا پھر اس کے کچھ دیر بعد معطوف وجود میں آیا۔ صاحب کتاب نے اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلمہ تم مطلق تراخی کے لئے موضوع ہے اور مطلق جب بولا جاتا ہے تو اس سے اس کا فرد کمال مراد ہوتا ہے لہذا یہاں بھی تراخی کا فرد کمال مراد ہوگا یعنی حکم اور تکلم دونوں میں تراخی کا اثر ظاہر ہوگا۔ اسی کو مصنف رد نے کہا ہے کہ وہ کلام جس پر کلمہ تم داخل ہے من حیث تکلم مستأنف ہے یعنی ایسا ہے گویا سکوت کے بعد اس کا تکلم کیا ہے اور یہ بات اس لئے کہی گئی ہے تاکہ کمال تراخی کا قائل ہونا پایا جائے۔ اور صاحبین رد کے نزدیک وجود حکم میں تو تراخی ہوگی لیکن تکلم میں تراخی نہ ہوگی بلکہ تکلم میں دل ہوگا یعنی معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم سے قدرے تاخیر کے ساتھ موجود ہوگا لیکن تکلم میں معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ موصول ہوگا ایسا نہیں ہوگا گویا معطوف کا تکلم سکوت کے بعد کیا ہے کیونکہ بظاہر معطوف کا لفظ معطوف علیہ کے لفظ کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے اور جب معطوف کا لفظ معطوف علیہ کے لفظ سے بظاہر ملا ہوا ہے تو اس کو تکلم میں منفصل کیسے قرار دیا جاسکتا ہے باوجودیکہ انفصال کے ساتھ عطف درست نہیں ہوتا ہے یعنی اگر کسی نے معطوف علیہ کا لفظ کرنے کے بعد سکوت کیا اور پھر تھوڑی دیر توقف کے معطوف کا لفظ کیا تو یہ عطف نہیں ہوتا۔ الغرض جب یہ بات ہے تو ثابت ہو گیا کہ لفظ تم کے ذریعہ مرتکب میں تراخی ہوگی اور تکلم میں تراخی نہ ہوگی۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بیبا بیوی سے انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار کہا تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق اول تو فی الحال واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری

لغو ہو جائے گی۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک کلمہ ثم تراخی فی الکلمہ پر بھی دلالت کرتا ہے لہذا ان کے نزدیک یہ کلام ایسا ہوگا گویا منکلم نے اول یعنی انت طالق کہہ کر سکوت کیا اور پھر باقی کلام کا تلفظ کیا پس جب انت طالق کے بعد سکوت ہو گیا تو اس انت طالق کا شرط یعنی ان دخلت الدار سے کوئی تعلق نہ ہوا اور جب اس کا شرط کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو اس کے ذریعہ فوری طلاق واقع ہو جائے گی مگر عورت جو کہ غیر مدخول بہا ہے اسلئے وہ اس ایک طلاق سے بائذ ہو جائے گی اور اسپر عدت واجب نہ ہوگی اور جب اس پر عدت واجب نہیں ہوئی تو یہ دوسری اور تیسری طلاق کا محل بھی نہ ہوگی اور جب یہ محل طلاق نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی۔ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ کلمہ ثم کے ذریعہ جو کہ منکلم میں تراخی نہیں ہوتی بلکہ محصل ہوتا ہے اسلئے مذکورہ تینوں طلاق شرط یعنی ان دخلت الدار پر مبنی ہوگی اور وجود شرط کے وقت علی الترتیب واقع ہوگی پس جب علی الترتیب واقع ہونے کی وجہ سے پہلی طلاق واقع ہوگی تو یہ عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے اس ایک طلاق سے بائذ ہو جائے گی اور غیر مدخول بہا پر جو کہ عدت واجب نہیں ہوتی اسلئے یہ عورت بائذ ہونے کے بعد باقی طلاقوں کا محصل نہ رہے گی اور جب یہ باقی طلاقوں کا محل نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب جزاء مقدم اور شرط مؤخر ہو اور عورت غیر مدخول بہا ہو ورنہ اگر اس کے خلاف ہوگا تو احکام بدل جائیں گے جس کی تفصیل قوت الاخیار ج ۲ ص ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۸ پر دیکھی جاسکتی ہے۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ کبھی کلمہ ثم واؤ کے معنی میں مستعار لیا جاتا ہے یعنی واؤ کے معنی میں مجازاً استعمال ہوتا ہے حاصل یہ ہے کہ اگر کلمہ ثم کی حقیقت پر عمل کرنا متغذ رہے تو اس وقت اسکو واؤ کے معنی میں استعمال کیا جائیگا مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے: «فَلَا أَقْسَمُ بِالْعُقُبَةِ مَا أَدْرَاكَ بِالْعُقُبَةِ فَك رِقْبَةٍ أَوْ أَطْعَامِ فِي يَوْمِ ذِي مِغْصَبَةٍ يَتَبَسَّاتُ فِي مَقَرِّهِ أَوْ مَكِيلًا ذَا مَقَرِّهِ ثُمَّ كَانُ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا» سورۃ آدم کا دین کی گھاٹی پر اور تو کیا جانے کیا ہے وہ گھاٹی، چھڑانا گردن کا یا کھلانا بھوک کے دن میں یتیم کو جو قربت والا ہے یا محتاج کو جو خاک میں رل رہا ہے پھر ہوئے ایمان والوں میں سے۔ اس آیت میں اگر ثم کو اس کی حقیقت یعنی تراخی پر محمول کیا گیا تو جو دین ایمان بعد میں ہوگا اور فک رقبہ اور اطعام پہلے ہوں گے اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ فک رقبہ اور اطعام ایمان سے پہلے ہی خبر ہیں حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ایمان تمام طاعات کی اصل اور تمام عبادات کی جڑ ہے اور اصل مقدم ہوتا ہے لہذا ایمان کو طاعات پر مقدم ہونا چاہیے۔ بہر حال جب اس آیت میں کلمہ ثم کی حقیقت پر عمل کرنا متغذ رہے تو اسکو مجازاً واؤ کے معنی میں استعمال کر لیا اور واؤ کے معنی میں لینے کی صورت میں کوئی خرابی لازم نہ آئے گی۔

وَأَمَّا بَلْ تَمَوَّصِلُ إِلَى مَا بَعْدَكَ ۖ وَالْأَعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَكَ يُقَالُ
جَاءَنِي زَيْدٌ ۖ بَلَّ عَمْرُوهُ ۖ وَتَالُوْا جَمِيعًا نَبِيَّيْنِ ۖ قَالَ لَا مَرْوَاتِهِ قَبْلَ الدُّخُولِ
بِهَآئِنِ ۖ دَخَلَتِ الدَّارُ فَتَأْتِ طَالِبٌ ۖ وَاحِدَةً ۖ لَا بَلَّ تَشْتَبِهُنَّ ۖ إِنَّهُ يَفْعَمُ النَّفْلُ
إِذَا دَخَلَتِ الدَّارُ ۖ يَخْلُفُ الْعُطْفُ بِالْوَاوِ ۖ وَعِنْدَ أَلِي حَنِيفَةٍ مَّحِلَّ لَنَا كَاتِ

لَا بَطَالُ الْأَوَّلِ وَإِسَامَةُ الثَّانِي مَقَامَهُ كَأَن مِّن قَضِيَّتِهِ إِصْلَالُ الثَّانِي
بِالشَّرْطِ بِلَا دَاسِطَةٍ لِّكِنَّ بِشَرْطِ بَطَالِ الْأَوَّلِ وَلَيْسَ فِي دُوسِعِهِ ذَلِكَ دُفِي
دُوسِعِهِ إِشْرَادُ الثَّانِي بِالشَّرْطِ لِيَتَّصِلَ بِهِ بِغَيْرِ دَاسِطَةٍ فَيَصِيرُ بِمَنْزِلَةِ الْمُخْلَفِ
بِمُيَسِّنِّبٍ فَيَثْبُتُ مَا فِي دُوسِعِهِ.

ترجمہ اور ہر حال بل تودہ اپنے مابعد کو ثابت کرنے کے لئے اور اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کے لئے
وضع کیا گیا ہے کہا جاتا ہے ”جاو فی زید بل عمرو“ اور ائمہ ثلاثہ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا ہے
جو دخول سے قبل اپنی بیوی سے کہے ”ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتين“ کہ عورت جب گھر میں داخل
ہوگی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ بر خلاف واؤ کے ذریعہ عطف کے ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس لئے کہ جب لفظ بل
اول کو باطل کرنے کے لئے ہے اور ثانی کو اس کے قائم مقام کرنے کے لئے ہے تو لفظ بل کا تقاضہ ثانی کو بلا واسطہ شرط
کے ساتھ متصل کرنے کا ہوگا لیکن اول کو باطل کرنے کی شرط کے ساتھ حالانکہ یہ اس کی وسعت میں نہیں ہے اور اس کی
وسعت میں ثانی کو شرط کے ساتھ الگ سے بیان کرنا ہے تاکہ ثانی شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہو جائے پس یہ کلام دو
میمونوں کے ساتھ حلف کے مرتبہ میں ہوگا اور جو اس کی وسعت میں ہے نہ ہوتا ہو جائے گا۔

تشریح حروف عطف میں سے چوتھا حرف کلمہ بل ہے کلمہ بل غلطی کی تلافی کے طور پر اپنے مابعد یعنی معطوف کو ثابت
کرنے کے لئے اور اپنے ماقبل یعنی معطوف علیہ سے اعراض کرنے کے لئے آتا ہے بشرطیکہ اعراض ممکن
ہو جیسے اخبار میں ہے اور اگر اعراض ممکن نہ ہو جیسا کہ انشاء میں ہے تو بل کے ماقبل سے اعراض نہ ہوگا مثلاً جاو فی زید
بل عمرو اخبار کے قبل سے ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ منکلم نے زید کا تلفظ کر کے جو غلطی کی ہے کلمہ بل کے ذریعہ اس
کا تدارک کیا گیا ہے چنانچہ اس کلام کے ذریعہ زید کی آمد کو ثابت کرنا مقصود نہ ہوگا بلکہ عمرو کی آمد کو ثابت کرنا مقصود
ہوگا اور رہا زید تودہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے اس کا آنا اور نہ آنا دونوں ممکن ہیں اور اگر کلمہ لا زیادہ کر دیا گیا
اور جاو فی زید لابل عمرو کہا گیا تو یہ لاؤ کی زیادتی اس بارے میں نص ہوگی کہ زید نہیں آیا ہے بلکہ عمرو آیا ہے یعنی اس
صورت میں معطوف علیہ (زید) مسکوت عنہ کے درجہ میں نہ ہوگا بلکہ نہ آنا مقصود اور متیقن ہوگا اور ماقبل سے اعراض
ممکن نہ ہونے کی مثال دیتے ہوئے مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ ائمہ ثلاثہ (ابو حنیفہ اور صاحبین) نے کہا کہ اگر کسی شخص
نے اپنی غیر دخول ہوا بیوی سے کہا ”ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتين“ تو دخول دار کے بعد
تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ کیونکہ یہ کلام انشاء ہے اور کلام انشاء کلمہ بل کے ذریعہ غلطی کے تدارک اور ماقبل
سے رجوع اور اعراض کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جب یہ کلام ماقبل سے اعراض کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو کلمہ
بل کے ماقبل میں جو ایک طلاق ہے وجود شرط کے بعد وہ بھی واقع ہو جائے گی اور اس کے بعد میں جو دو طلاقیں
ہیں وہ بھی واقع ہو جائیں گی اور یہ تینوں طلاقیں بغیر ترتیب کے ایک ساتھ واقع ہوں گی۔ اس کے برخلاف اگر

کے ذریعے اتنا کلام کے وقت عطف درست ہوگا پس جب کلام متفق ہوگا جیسے وہ شخص جس کے لئے غلام کا اقرار کیا گیا ہو (کہے) یہ میرا مرگز نہیں ہے لیکن دوسرے فلاں کا ہے تو نفی اثبات کے ساتھ متعلق ہوگی حتیٰ کہ ثانی اس کا مستحق ہوگا ورنہ تو وہ کلام مستأنف ہوگا جیسے وہ عورت جس کا ایک سو میں نکاح کر دیا گیا ہو کہ میں اس کی اجازت نہیں دیتی لیکن ایک سو چھپاس میں اس کی اجازت دیتی ہوں تو عقد منقطع ہو جائے گا اسلئے کہ یہ ایک فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات ہے لہذا کلام مربوط نہیں ہوا۔

تشریح

حروف عاطف میں سے پانچواں حرف لکن ہے۔ لکن اگر مخفف ہو تو عاطف ہوگا اور استدراک کے لئے استعمال ہوگا اور اگر مشدّد ہے تو مشابہ بالفعل ہوگا اور استدراک میں عاطف کے ساتھ شریک ہوگا استدراک کہتے ہیں کلام سابق سے پیدا شدہ وہم کو دور کرنا۔ مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ لکن نفی کے بعد استدراک کے لئے آتا ہے یعنی کلام منفی سے جو وہم پیدا ہو گیا ہے اسکو دور کرنے کے لئے لکن آتا ہے مثلاً کسی نے کہا ماجا دنی زید کہ میرے پاس زید نہیں آیا اس سے یہ وہم پیدا ہوا کہ زید و عمرو میں چونکہ دوستی ہے اسلئے شاید عمرو بھی نہ آیا ہوگا پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے کہا گیا کہ لکن عمرو، یعنی عمرو کے بارے میں نہ آنے کا وہم غلط ہے بلکہ عمرو آیا ہے یہ خیال رہے کہ نفی کے بعد استدراک کی قید عطف مفرد علی المفرد میں ہے ورنہ اگر کلام میں دو جملے ہوں اور ان میں سے ایک منفی اور ایک مثبت ہو تو لکن کے ذریعہ استدراک اثبات اور نفی دونوں میں ہو سکتا ہے یعنی جملہ منفیہ کے بعد بھی استدراک ہو سکتا ہے اور جملہ مثبتہ کے بعد بھی استدراک ہو سکتا ہے۔

فیضان الہ سے فاضل مصنف نے کلمہ لکن کے ذریعہ عطف اور اتّساق کی شرط بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ لکن کے ذریعہ نفی کے بعد استدراک کے صحیح ہونے کی دو شرطیں ہیں یعنی لکن کے ذریعہ عطف کی دو شرطیں ہیں پہلی شرط تو یہ ہے کہ جس کلام میں لفظ لکن واقع ہوا ہے اس کلام کا بعض، بعض کے ساتھ متصل ہو، متفصل نہ ہو یعنی لکن کا مابعد ماقبل سے موصول ہو اور ملا ہو ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف راجع ہو تاکہ دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو اور کلام کا آخر اس کے اول کے منافی اور مناقض نہ ہو یعنی جس کی نفی کی گئی ہے بعینہ اس کا اثبات نہ ہو اگر دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہوگئی تو اس صورت میں لکن کا مابعد اس کے ماقبل پر معلوف نہ ہوگا بلکہ لکن کا مابعد مستأنف اور متعلق ہوگا ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا اور اگر دونوں شرطیں پائی گئیں تو عطف درست ہوگا۔ دونوں شرطوں کے موجود ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ مثلاً ایک غلام خالد کے قبضہ میں ہے اور خالد نے اس غلام کا مابعد کے لئے اقرار کیا ہے پس مابعد مقرر نہ کیا کہ ماکان لی قطع لکن غلام آخر اس مثال میں استدراک بھی نفی کے بعد ہے اور لکن کا مابعد اس کے ماقبل سے متصل بھی ہے اور کلام آخر اس کے اول کے مناقض بھی نہیں ہے بلکہ نفی خود متکلم کی طرف راجع ہے اور اثبات دوسرے فلاں کی طرف راجع ہے اور جب تمام شرطیں موجود ہیں تو عطف درست ہوگا اور اس غلام کا مستحق دوسرا فلاں ہوگا نہ کہ متکلم۔ اور شرط مفقود ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ایک عاتقہ بالغہ حرہ عذرت کا ایک سو درہم کے عوض ایک فضولی نے نکاح کر دیا

پس جب اس عورت کو نکاح کی خبر پہنچی تو اس نے کہا "لا اجیزہ" (میں نکاح کو جائز نہیں کرتی ہوں) لیکن اجیزہ ہائے
 و خسین "لیکن ڈیڑھ سو درہم کے عوض جائز کرتی ہوں۔ تو عورت کے اس قول سے یہ عقد نسخ ہو جائے گا کیونکہ عورت
 نے جس نفل کی نفی کی ہے اسی کا اثبات کیا ہے یعنی نکاح ہی کی نفی کی ہے اور نکاح ہی کا اثبات کیا ہے اور جب ایسا
 ہے تو شرط ثانی فوت ہونے کی وجہ سے کلام منسوخ اور معطوف نہ ہوگا بلکہ نفل کا مابعد مستأنف اور مستقل ہوگا اور جب نفل
 کا مابعد مستقل کلام ہے تو یہ عورت کی طرف سے ایجاب ہوگا اور ایجاب بغیر قبول کے معتبر نہیں لہذا یہ نکاح منعقد نہیں ہوگا اور
 فضولی کا کیا ہوا "لا اجیزہ" کہنے سے نسخ ہو گیا۔ اور اگر کوئی یہ سوال کرے کہ جس نکاح کی عورت نے نفی کی ہے وہ ایک
 سو درہم کے ساتھ معقد ہے اور لیکن کے ذریعہ جس نکاح کا اثبات کیا ہے وہ ڈیڑھ سو کے ساتھ معقد ہے۔ لہذا جس
 کی نفی کی گئی تھی بعینہ اس کا اثبات نہ ہوا اور جب ایسا ہے تو شرط اتساق پائی گئی اور جب شرط اتساق پائی گئی تو یہ
 عطف درست ہونا چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مہر نکاح میں تابع ہوتا ہے اس کا اعتبار نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ نکاح
 کے وقت اگر مہر ذکر نہ کیا جائے یا مہر کی نفی کر دی جائے تو دونوں صورتوں میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے اگر نکاح میں مہر کا اعتبار
 ہوتا تو ان دونوں صورتوں میں نکاح منعقد نہ ہوتا ہر حال جب نکاح میں مہر کا اعتبار نہیں ہے تو عورت کے کلام کا مطلب
 یہ ہوگا کہ اس نے اولاً نکاح کی نفی کی ہے اور پھر لیکن کے ذریعہ بعینہ اس کی اجازت دی ہے اور جب ایسا ہے تو شرط
 اتساق مفقود ہوگئی لہذا یہاں لیکن عطف کے لئے نہ ہوگا بلکہ استیناف کے لئے ہوگا اور اگر عورت نے نکاح کی خبر
 ملنے کے بعد یہ کہا "لا اجیزہ ہائے و لیکن اجیزہ ہائے و خسین" تو یہ استدراک اصل نکاح میں نہ ہوگا بلکہ مقدار مہر میں ہوگا
 اور نفی کا تعلق ہائے کی قید کے ساتھ اور اثبات کا تعلق ہائے و خسین کی قید کے ساتھ ہوگا یعنی عورت اصل نکاح پر تو راضی
 ہے لیکن مقدار مہر پر راضی نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو شرط اتساق موجود ہونے کی وجہ سے لیکن عطف پر معمول ہوگا اور استیناف
 پر معمول نہ ہوگا۔

وَأَمَّا أَوْ فَتَدَخُلُ بَيْنَ اِسْمَيْنِ أَوْ فَعَلَيْنِ فَيَتَنَوَّلُ أَحَدُ الْمَذْكُورَيْنِ
 فَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْحَبْرِ أَنْهَتْ إِلَى التَّحْلِ وَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْإِبْتِدَاءِ وَالْإِنْشَاءِ
 أَوْ جَبَّتِ التَّغْيِيرَ وَلِهَذَا أَتَيْنَا فِيهِمْ قَوْلَ هَذَا أَحْرُ أَوْ هَذَا أَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ
 إِنْشَاءً يَحْتَمِلُ الْحَبْرُ أَوْ جَبَّ التَّغْيِيرَ عَلَى الْإِحْتِمَالِ أَنَّهُ بَيَانٌ حَتَّى يُجْعَلَ
 الْبَيَانُ إِنْشَاءً مِنْ وَجْهِهِ إِنْشَاءً مِنْ وَجْهِهِ وَتَدَخُلُ تَسْتَعَارُ هَذِهِ الْكَلِمَةُ
 لِلْعُمُومِ فَتُوجِبُ عُمُومَ الْأَشْرَادِ فِي مَوْضِعِ التَّمْيِزِ وَعُمُومَ الْاجْتِمَاعِ فِي مَوْضِعِ الْإِبْكَاحِ
 وَلِهَذَا الْوَحْلَفَ لَا يُكَلِّمُ فُلَانًا أَوْ فُلَانًا يَحْتَسِبُ إِذَا كَلَّمَهُ أَحَدُهُمَا قَوْلُ قَالَ لَا يَكَلِّمُ
 أَحَدًا إِلَّا فُلَانًا أَوْ فُلَانًا كَانَتْ لَهُ أَنَّ يُكَلِّمُ هُمَا جَمِيعًا وَقَدْ تَجَعَّلَ بِمَعْنَى
 حَتَّى فِي مَحْوِ قَوْلِهِ وَاللَّهُ لَا أَذْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ أَوْ أَذْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ

حَتَّىٰ تَدْخُلَ الْأَخْيَرَةَ قَبْلَ الْأُولَىٰ انْتَهَتْ الْيَمِينُ بِكَاتِبَةِ الْعُقُودِ لَا خِلَافَ
الْعَلَامِينَ مِنْ نَفْيٍ وَاثْبَاتٍ وَالْعَايَةِ صَالِحَةٍ لِأَنَّ أَوَّلَ الْكَلَامِ
حَظْرٌ وَتَحْرِيمٌ وَلِذَا لَكَ وَجِبَ الْعَمَلُ بِمَجَانِبِهِ

ترجمہ

اور بہر حال او تو وہ دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان داخل ہوتا ہے پس مذکورین میں سے ایک کو شامل ہوگا پس اگر وہ خبر میں داخل ہو تو مفعلی الی الشک ہوگا اور اگر ابتداء اور انشاء میں داخل ہو تو تخیر کو واجب کرے گا اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے ”بذا حرأو هذا“ کہا کہ یہ قول انشاء ہے جو خبر کا احتمال رکھتا ہے تخیر کو اس احتمال کے ساتھ واجب کریگا کہ یہ بیان ہے حتیٰ کہ بیان کو من وجر انشاء اور من وجر انشاء قرار دیدیا جائے گا اور کبھی اس کلمہ کو عموم کے لئے مستعار یا جاتا ہے لہذا یہ موضع نفی میں عموم افراد کو اور موضع اہانت میں عموم اجتماع کو واجب کریگا اسی وجہ سے اگر قسم کھائی کہ وہ فلاں یا فلاں سے کلام نہیں کریگا تو جب ان دونوں میں سے ایک سے کلام کریگا تو حاش ہو جائے گا اور اگر کہا کہ وہ کسی سے کلام نہیں کریگا مگر فلاں یا فلاں سے تو اس کے لئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہوگا اور کبھی کلمہ او کو حتیٰ کے معنی میں قرار دیا جاتا ہے جیسے اس کے قول ”والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار میں حتیٰ کہ اگر وہ دوسرے گھر میں پہلے گھر سے پہلے داخل ہو گیا تو یقین ختم ہو جائے گی کیونکہ نفی اور اثبات کے اعتبار سے دو کلاموں کے مختلف ہونے کی وجہ سے عطف متذکر ہے اور غایت کی صلاحیت ہے اسلئے کہ اول کلام مانعت اور تحریم ہے اور اسی وجہ سے اسکے مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح

حروف عاطفہ میں سے چٹا حرف کلمہ او ہے جب کلمہ او دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہو تو ان دونوں میں سے ایک کو شامل ہوگا۔ پس اگر کلمہ او خبر میں داخل ہو تو وہ مفعلی الی الشک ہوگا اور اس کا مفعلی الی الشک ہونا مصلیٰ کلام کے اعتبار سے ہوگا اسلئے ہمیں ہوگا کہ کلمہ او شک کے لئے موضوع ہے اور اگر کلمہ او ابتداء میں داخل ہو یعنی ایسے کلام میں داخل ہو جو اخبار کے قبیل سے نہ ہو بلکہ اس میں حکم ابتداء ثابت کیا گیا ہو جیسے اضرب بذا او بذا یا انشاء میں داخل ہو جیسے بذا حرأو هذا تو ان دونوں صورتوں میں کلمہ او شک کے لئے نہ ہوگا بلکہ تخیر کو ثابت کریگا۔ بہر حال کلمہ او چونکہ دو چیزوں میں سے ایک غیر معین کے لئے آتا ہے۔ اور شک اور تخیر محل کلام سے پیدا ہوتے ہیں اسلئے ہم کہتے ہیں کہ اگر مولیٰ نے کہا بذا حرأو هذا تو یہ کلام شرط انشاء ہوگا کیونکہ شریعت نے اس کلام کو ابجا و حریت کے لئے وضع کیا ہے لیکن اس کلام میں لفظ خبر کا احتمال ہوگا کیونکہ لغت میں یہ کلام اخبار کے لئے موضوع ہے بہر حال جب یہ کلام انشاء ہے تو یہ کلام موجب تخیر ہوگا یعنی مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس کو چاہے آزاد کرے اور متعین کر کے یہ کہے کہ میری مراد یہ غلام تھا۔ الغرض یہ کلام تو انشاء ہے لیکن اس احتمال کے ساتھ کہ یہ کلام بیان ہو یعنی اس بات کا احتمال ہو کہ اس کلام کے ذریعہ اس حریت اور آزادی کی خبر دی گئی ہے جو حریت اس کلام سے پہلے ہے یعنی مولیٰ غلام کو آزاد کر چکا تھا پھر بذا حرأو هذا کہہ کر

اس کے آزاد کرنے کی خبر دی ہے۔ بہر حال جب یہ کلام متکلی خبر ہونے کی وجہ سے بیان کا احتمال رکھتا ہے تو یہ بیان بھی بہن وجہ انشاء اور من وجہ اظہار یعنی اجاز ہوگا یعنی جس طرح مبشّن یعنی نذر احواد ہذا انشائیت اور خبریت دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور انشائیت کی وجہ سے موجب تخیر ہے حتیٰ کہ مولیٰ کو اختیار ہوگا کہ وہ جس کو چاہے آزاد کرے اور خبریت کی وجہ سے اس خبر مجہول کا بین ہوگا جو خبر مولیٰ سے صادر ہوئی ہے اسی طرح بین یعنی مولیٰ کا یہ کہنا کہ میری مراد یہ غلام تھا خبریت اور انشائیت دونوں کا احتمال رکھے گا پس انشاء ہونے کے اعتبار سے دفعیہ تہمت کے لئے عمل کا صالح ہونا ضروری ہوگا چنانچہ اگر قیاس سے پہلے ایک غلام مر گیا اور مولیٰ نے کہا کہ کیری مراد یہ ہی غلام تھا تو مولیٰ کا یہ قول قبول نہ ہوگا اسلئے کہ عمل (مردہ غلام) ہے عتق کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور خبریت کے اعتبار سے خبر سابق کا بیان ہوگا حتیٰ کہ مولیٰ کو قاضی کی جانب سے ایک غلام متعین کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ کلمہ اوعموم کے لئے بھی مستعار لیا جاتا ہے اس صورت میں کلمہ او، واؤ کے معنی میں ہوگا یعنی جس طرح واؤ، معطوف اور معطوف علیہ کے لئے حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ او بھی دونوں کے لئے منفی حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے۔ البتہ دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ واؤ اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ او معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے دوسرے سے الگ ہونے پر دلالت کرتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا قطع منہم آثما و کفورا" یہاں او، واؤ کے معنی میں ہے مگر بعینہ واؤ نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ دونوں میں سے جس کی بھی اطاعت کریگا منہی عنہ کا مرتکب ہوگا یعنی آثم کی اطاعت کی تب بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا اور اگر کھور کی اطاعت کی تب بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا بہر حال حکم منفی یعنی عدم اطاعت دونوں کے لئے الگ الگ ثابت ہے اور اگر بجائے او کے واؤ ہوتا یعنی "ولا قطع منہم آثما و کفورا" ہوتا تو اس صورت میں عدم اطاعت کا حکم دونوں کے لئے اجتماعی طور پر ثابت ہوتا یعنی دونوں کی اطاعت سے منہی عنہ کا مرتکب ہوتا اور کسی ایک کی اطاعت سے منہی عنہ کا مرتکب نہ ہوتا پس چونکہ ان دونوں کے درمیان یہ فرق ہے اسلئے کلمہ او، بعینہ واؤ غلط نہ ہوگا بلکہ مجازاً واؤ کے معنی میں ہوگا۔

مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ او جو مجازاً واؤ کے معنی میں ہے وہ مقام نفی میں تو عموم افراد ثابت کرتا ہے اور مقام اباحت میں عموم اجتماع ثابت کرتا ہے۔ کلمہ او مقام نفی میں چونکہ عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے اسلئے اگر کسی نے قسم کھائی اور کہا "واللہ لا اکرم فلانا" تو ان دونوں میں سے جس ایک سے بھی بات کریگا حاث ہو جائے گا۔ اور مقام اباحت کی نظیر یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا "واللہ لا اکرم احدا الا فلانا و فلانا" پس یہاں او، واؤ کے معنی میں ہوگا اور عموم اجتماع ثابت کرے گا چنانچہ خالف کے لئے دونوں سے کلام کرنا مباح اور جائز ہوگا جیسا کہ واؤ کے ساتھ حکم کرنے کی صورت میں دونوں سے کلام کرنا جائز ہے۔

مصنف یہ فرماتے ہیں کہ کلمہ او مجازاً حتیٰ کے معنی میں بھی آتا ہے۔ او کے اندر اصل تو یہ ہے کہ وہ عطف کے لئے ہو لیکن اگر کسی جگہ عطف درست نہ ہو اس طور پر کہ معطوف علیہ اور معطوف میں سے ایک ام ہو اور دوسرے فعل ہو یا

ایک ماضی ہو اور دوسرا مضارع ہو اور کلمہ او غایت کا احتمال رکھتا ہو اس طور پر کہ اول کلام، اس طور پر مسترد ہو کہ او کا بعد اس کے لئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس وقت کلمہ او حق کے معنی میں مستعار ہوگا مثلاً ایک شخص نے کہا "واللہ لا ادخل ہذہ الدار" اس مثال میں معطوف اور معطوف علیہ کئی اور اشبات میں مختلف ہیں کہ معطوف علیہ منفی ہے اور معطوف مثبت ہے اسلئے عطف متعذر ہوگا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ نفی اور اشبات میں اختلاف کے ہوتے ہوئے عطف ثنات کے نزدیک شائع اور ذائع ہے لہذا یا اختلاف تعذر عطف کا سبب کیسے ہو سکتا ہے۔ بہتر بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس مثال میں معطوف علیہ مرفوع ہے اور معطوف منصوب ہے اور اعراب میں اختلاف کے ساتھ عطف درست نہیں ہوتا لہذا اس مثال میں بھی عطف درست نہ ہوگا اور جب یہاں عطف درست نہیں ہے اور اول کلام یعنی لا ادخل جو مانعت اور تحریم ہے وہ مند ہونے کی وجہ سے اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ آخر کلام اسکی غایت ہو اسلئے مثال میں او کے معنی میں حق کے معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا اور اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میں اس مکان میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس دوسرے میں داخل نہ ہو جاؤں۔ پس اگر یہ شخص دوسرے مکان میں پہلے اور پہلے مکان میں بعد میں داخل ہوا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی۔ اور یہ شخص مانت نہ ہوگا اور اگر پہلے مکان میں اولاً داخل ہوا اور دوسرے مکان میں بعد میں داخل ہوا تو خلاف یسین کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے مانت ہو جائے گا۔

وَأَمَّا حَتَّىٰ فَلِلْغَايَةِ فِي هَذَا إِتِّسَالُ الْمُحْتَمَلِ فِي الزِّيَادَاتِ فَيَمْنُ قَالَ عَبْدُكَ خُرٌّ إِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّىٰ تُصَيِّمَ أَتَىٰ بِحَنْثٍ إِنْ أَفْشَمَ قَبْلَ الْغَايَةِ وَاسْتَعْيَزَ لِلْمُجَانَةِ بِمَعْنَى لَا مَرَكِي فِي قَوْلِهَا إِنْ لَمْ أَتِكَ غَدًا حَتَّىٰ تُغَدِّيَنِي حَتَّىٰ إِذَا أَتَاهُ فَلَمْ يَغْدِهِ لَمْ يَحْنَثْ لِأَنَّهُ لَا احْسَانَ لَا يُضِلُّهُ مِنْهَا لِلَّائِيَانِ بَلْ هُوَ سَبَبٌ لَهُ فَنَازِلَاتُ الْفَعْلَانِ مِنْ وَلَحْدٍ كَقَوْلِهِ إِنْ لَمْ أَتِكَ حَتَّىٰ أَتَعْدِي عَنْكَ تَعْلَقَ الْبُرْ بِهَمَّا لِأَنَّهُ نَعْلَهُ لَا يَصْلُحُ جَزَاءً لِيَفْعَلَهُ فَيَحْمِلُ عَلَى الْعُطْفِ بِحَرْفِ الْفَاءِ لِأَنَّ الْغَايَةَ تَجَانِسُ التَّعْقِيبَ

ترجمہ

اور بہر حال حق تو وہ غایت کے لئے ہے اسی وجہ سے امام محمد نے زیادات میں اس شخص کے بارے میں کہا میں نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں پہلے تک کہ توبیح مارے تو وہ مانت ہو جائیگا اگر وہ غایت سے پہلے رک گیا اور حق کو لام کے معنی میں ہمازات کے لئے مستعار لیا جاتا ہے قائل کے اس قول میں ان لم آتک غدا حق تغدین حق کہ جب وہ اس کے پاس آگیا اور اس نے اسکو صبح کا کھانا نہیں کھلایا تو مانت نہ ہوگا اسلئے کہ احسان اتیان کیلئے منہی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے بلکہ احسان تو اتیان کا سبب ہے پس اگر

دونوں فعل ایک شخص کی طرف سے ہوں جیسے اس کا قول ان لم آتکم حتی انقذی عندک " تو بران دونوں کے ساتھ متعلق ہوگا اسلئے کہ اس کا فعل اس کے فعل کی جڑ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے پس اس کو عطف بحرف الفاء پر محمول کیا جائے گا کیونکہ غایت تعقیب کے مجانس ہے۔

تشریح

حروف عطف میں سے ساتواں حرف کلمہ حق ہے حتی عاقلہ ہو یا ابتداء ہو دونوں صورتوں میں غایت (انتہا) بیان کرنے کے لئے ہے یعنی کلمہ حق، الائی کی طرح غایت کے لئے موضوع ہے حتی کہ اس سے یہ معنی ماقط نہیں ہونگے۔ حتی چونکہ غایت کے لئے موضوع ہے اسی لئے حضرت امام محمدؒ نے اپنی کتاب زیادات میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کہا عبدی حران لم امزبک حتی تصیح " میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں پس تائیک کہ تو چلائے۔ یہ مثال غایت کی ہے کیونکہ غایت کی دو علامتیں ہیں ایک تو یہ کہ اول کلام مت دہونے کا احتمال رکھتا ہو دوم یہ کہ آخر کلام انتہا پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور یہاں دونوں علامتیں موجود ہیں اسلئے کہ اول کلام یعنی حتی کا ماقبل (مخاطب کو مارنا امر مت دہ ہے اور آخر کلام یعنی حتی کا مابعد (مخاطب کا چلانا) اسکے لئے انتہاء بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اس طور پر کہ اس کے چلائے کی وجہ سے مارنے والے کو ترس آجائے اور وہ مارنا ختم کر دے لہذا اگر حالف نے مخاطب کو بالکل نہیں مارا یا مارا تو مگر مخاطب مضروب کے چلائے سے پہلے حالف مارنے سے رک گیا تو ان دونوں صورتوں میں چونکہ بر معنی قسم پوری نہیں ہوئی اسلئے حالف حاش ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر اسکو اتنا مارا کہ وہ چلائے لگا تو اس صورت میں بر معنی قسم کے پورا ہونے کی وجہ سے حالف حاش ہوگا حتی کہ اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر غایت کی دونوں علامتیں یا کوئی ایک علامت موجود نہ ہو تو اس صورت میں کلمہ حق مجازاً لام کے لئے معنی میں مجازات اور سببیت کے لئے ہوگا مثلاً ایک آدمی نے کسی کو مخاطب کر کے کہا " ان لم آتکم حتی تقدینی فعدی مسر " اگر میں تیرے پاس نہ آیا تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے یہ مثال مجازات اور سببیت کی ہے یعنی انتہا سبب ہے اور تقدیر اس کا سبب ہے کیونکہ ایمان حدوث امثال کی وجہ سے اگرچہ امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تقدیر (کھانا کھلانا) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ امتیان کے لئے منتہی ہو اور امتیان کو ختم کر نیوالا ہو کیونکہ کھانا کھلانا ایک احسان ہے اور امتیان کی زیادتی کا داعی اور باعث ہے نہ کہ اسکو ختم کرنے کا بہر حال جب احسان (تقدیر) امتیان کی زیادتی کا باعث ہے تو تقدیر امتیان سے روکنے والا نہ ہوگا اور جب تقدیر امتیان کے لئے منتہی نہیں ہے تو غایت کی دو شرطوں میں سے دوسری شرط مفعول ہوگئی اور جب غایت کی ایک شرط معدوم ہوگئی تو کلمہ حق کو غایت کے معنی پر محمول کرنا درست نہ ہوگا بلکہ کلمہ حق مجازاً لام کے لئے معنی میں مجازات اور سببیت کے لئے ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے یعنی تقدیر کے لئے میں تیرے پاس ضرور آؤں گا پس حالف نے غلام کی آزادی کے لئے تقدیر کے واسطے نہ آنے کو شرط قرار دیا ہے چنانچہ اگر حالف مخاطب کے پاس نہ آیا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے حالف حاش ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر حالف مخاطب کے پاس آیا لیکن مخاطب نے اس کو کھانا نہ کھلایا تو وہ حاش نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ حالف تو مخاطب کے پاس تقدیر ہی کے لئے آیا تھا لیکن

تقدیر مطلب کا فعل ہے حالف کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے اسلئے یہی کہا جائے گا کہ غلام آزاد ہونے کی شرط یعنی عدم اتیان للتقدیر موجود نہیں ہے اور جب شرط موجود نہیں ہے تو حالف عاثر نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ یہ مثال تو اس صورت میں ہے کہ جب حتی کے ماقبل کا فعل حالف کا ہو اور مابعد کا فعل مخاطب کا ہو لیکن اگر دونوں فعل ایک ہی کے ہوں یعنی حتی کے ماقبل اور مابعد کے دونوں فعل حالف سے صادر ہوں جیسے ”ان لم آتک حتی التقدی عندک“ اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس تقدیر نہ کی تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس صورت میں ہر (قسم کا پلڑا ہونا) دونوں فعل کے ساتھ متعلق ہوگا اور اس صورت میں کلمہ حتی نہ غایت کے لئے ہوگا اور نہ مجازات اور بیعت کے لئے ہوگا بلکہ عطف بحرف الفاء کے لئے ہوگا کیونکہ اس مثال میں اول کلام یعنی اتیان اگرچہ امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تقدیر، اول کلام یعنی اتیان کے لئے منتهی اور اتیان کو ختم کرنے والا نہیں ہے پس غایت کی دوسری شرط معدوم ہونے کی وجہ سے حتی غایت کے معنی پر محمول نہ ہوگا۔ اور اس مثال میں چونکہ اتیان بھی حالف کا فعل ہے اور تقدیر بھی حالف کا فعل ہے اور عاثر اتیان کا ایک فعل اسی کے دوسرے فعل کی جواز بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اسلئے اس مثال میں اتیان تقدیر کا سبب نہ ہوگا اور تقدیر اس کا سبب اور اس کی جزاء نہ ہوگا۔ ہر حال اس مثال میں مجازات اور بیعت کے معنی بھی درست نہیں ہیں اور جب یہ معنی درست نہیں ہیں تو حتی کو عطف پر محمول کیا جائے گا مگر عطف بحرف الفاء پر محمول کیا جائے گا نہ کہ عطف بحرف الواو پر۔ کیونکہ غایت، تعقیب کے مشابہ ہے اس طور پر کہ جس طرح حتی کا مابعد یعنی غایت اس کے ماقبل یعنی میثاء سے وجود میں موخر ہوتا ہے۔ اسی طرح فار کا مابعد وجود میں فار کے ماقبل سے موخر ہوتا ہے پس حتی کے معنی حقیقی (غایت) اور مجاز (عطف بحرف الفاء میں) چونکہ یہ مشابہت موجود ہے اسلئے حتی عطف بحرف الفاء پر محمول ہوگا نہ کہ عطف بحرف الواو پر۔ اور اس مثال کی تقدیری عبارت یہ ہوگی ”ان لم آتک فلم التقدی عندک“ یعنی اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس کھانا نہ کھایا تو میرا غلام آزاد ہے مطلب یہ ہے کہ میں تیرے پاس مزدور آؤں گا اور پھر تقدیر کروں گا پس غلام آزاد ہونے کی شرط عدم اتیان اور اسکے بعد متعللاً عدم تقدیر ہے یعنی حالف کا نہ آنا اور اس کے فوراً بعد نہ کھانا حریت عہد کی شرط ہے چنانچہ اگر حالف مخاطب کے پاس آگیا اور اس کے بعد متعللاً تقدیر بھی کرنی تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اور غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر حالف نہ آیا یا آیا تو مگر تقدیر نہیں کی یا حالف آیا اور پھر کچھ دیر کے بعد تقدیر کی تو ان تمام صورتوں میں حالف عاثر ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

وَمِنْ ذَلِكَ حُرُوفُ الْجَمْعِ قَالِبَاءُ لِلْإِلْتِصَاقِ وَهَذَا أَقْلَنَافِي تَوَلِيهِ
إِنْ أَخْبَرْتَنِي بِقُدْرَتِي فَلَا بَأْسَ أَنْ يَقَعُ عَلَى الصِّدْقِ

ترجمہ اور حروف معانی میں سے حروف جریں پس بار الصاق کے لئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے اسکے قول ”ان أخبرتنی بقدرتی فلا بأس“ میں کہ یہ صدق پر واضح ہوگا۔

تشریح

مصنف ر حروف معانی کی ایک قسم (حروف عاطفہ) کے بیان سے فراغت کے بعد اب یہاں سے دوسری قسم (حروف جر) کا بیان شروع فرما رہے ہیں حرف جر کو حرف اسم کے کہلاتا ہے کہ وہ فعل کو کہیں تک اسم تک پہنچا دیتا ہے جیسے مرت بزید، یا ایک اسم کو کہیں کر دوسرے اسم تک پہنچا دیتا ہے جیسے المال لزيد حروف جر میں سے ایک حرف بار ہے اور بار الصاق کے لئے آتا ہے۔ الصاق خواہ حقیقتہ ہو جیسے ”بردار“ خواہ مجازاً ہو جیسے مرت بزید کلمہ بار جس پر داخل ہوتا ہے وہ ملحق بہ کہلاتا ہے اور اس کی طرف آخر ملحق ہوتی ہے یہ خیال رہے کہ الصاق بار کے حقیقی معنی ہیں اور اس کے علاوہ جس قدر معانی ہیں وہ سب مجازی ہیں مثلاً (۱) بار کا استعانت کے لئے ہونا جیسے کتبہ بالعلم (۲) ظرفیت کے لئے ہونا جیسے صلیت بالسمد (۳) تعمیل کے لئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول انکم خلقتم باتحاذکم العین (۴) مقارنت کے لئے ہونا جیسے اشتریت الفرس بسرہ (۵) قسم کے لئے ہونا جیسے بالشر لا فعلن کذا (۶) تعدیہ کے لئے ہونا جیسے ذهب الشد بخورہم (۷) مقابلہ کے لئے ہونا جیسے اشتریت العبد بالفرس (۸) زیادت کے لئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول ولا تلقوا بايديکم الی التہککۃ۔

الصاق کے معنی کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ اگر کسی نے کہا ”ان خبرتمی بقدم فلاں غبدي“ یعنی اگر تو نے مجھ کو فلاں کی آمد کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے یہ خبر نفس الامری اور سچی خبر پر واقع ہوگی۔ کیونکہ بار وجود پر داخل ہے الصاق کے لئے ہے اور الصاق کی صورت میں معنی یہ ہوں گے اگر تو نے مجھے ایسی خبر دی جو فلاں کے قدم سے ملتی ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور خبر قدم فلاں سے اسی وقت ملتی ہوتی ہے جبکہ فلاں کا قدم خانہ میں بھی پایا جائے اور جب ایسا ہے تو مخاطب اگر قدم فلاں کی سچی اور واقع کے مطابق خبر دے گا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے متکلم اپنی اس قسم میں حاث ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر جھوٹی خبر دی تو اس صورت میں چونکہ خبر کا قدم فلاں کے ساتھ الصاق نہیں پایا گیا اسلئے شرط موجود نہ ہونے کی وجہ سے متکلم حاث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ ہاں اگر متکلم نے ”ان خبرتمی ان فلاں قدم غبدي حر“ کہا تو اس صورت میں یہ قسم جھوٹی اور سچی دونوں طرح کی خبروں پر واقع ہوگی۔ یعنی اگر مخاطب نے فلاں کے آنے کی سچی خبر دی تو بھی متکلم حاث ہو جائے گا اور اگر جھوٹی خبر دی تو بھی متکلم حاث ہو جائے گا کیونکہ اس جگہ بار برائے الصاق موجود نہیں ہے لہذا غلام کی آزادی مطلق خبر پر معلق ہوگی اور مطلق خبر میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے پس مخاطب کے مطلق خبر دینے سے غلام آزاد ہو جائے گا خواہ خبر سچی ہو خواہ جھوٹی ہے۔

وَعَلَىٰ لِلْإِثْمِ فِي قَوْلِهِ عَلَىٰ أَلْفٍ وَتُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا فِي مَتَاعِكُمْ سُبُوحًا وَتَشْتَعَارُونَ بِمَغْنَى الْبَاءِ فِي الْمَعَاوَضَةِ
الْمُحَضَّضَةِ لَا تَبِ إِلَّا لَصَاقٍ يُسَاسِبُ التَّزْوِمَ

ترجمہ

اور علی اس کے قول "علی الف" میں الزام کے لئے ہے اور شرط کے لئے استعمال کیا جاتا ہے
 انشراح نے فرمایا ہے "بیا لنگ علی ان لایشرکن بانشر شیئا" اور معادضات صفہ میں باء کے معنی
 میں مستعار لیا جاتا ہے کیونکہ الصاق، لزوم کے مناسب ہے۔

تشریح

حروف جریں سے دوسرا حرف علی ہے اور علی الزام کے لئے آتا ہے مصنف کی عبارت سے معلوم
 ہوتا ہے کہ کلمہ علی بلا واسطہ الزام کے لئے موضوع ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ علی کے حقیقی معنی
 استعمال کے ہیں پھر استعمال کی دو تہیں ہیں (۱) حقیقی یعنی ایک شے کا دوسری شے پر بلند ہونا جیسے زید علی السطح (۲) ملکی
 مثلاً لا علی الف درہم۔

مصنف یہ کہتے ہیں کہ مجازاً علی کا استعمال شرط کے لئے ہوتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "بیا لنگ
 علی ان لایشرکن بانشر شیئا" وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کریں کہ انشر کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی
 اور معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ کلمہ علی الزام کے لئے ہے اور جزاء الزام شرط کے لئے ہے لہذا
 الزام اور شرط کے میان لازم و ملزوم کا علاقہ پایا گیا۔ دوسرے مجازی معنی بیان کرتے ہوئے مصنف نے کہا ہے
 کہ اگر کلمہ علی معادضات صفہ میں داخل ہو تو وہ باء کے معنی میں ہوگا محض کی قید لگا کر طلاق بالمال اور عتاق بالمال سے
 احتراز کیا ہے کیونکہ معادضات صفہ سے مراد وہ ہے جس میں عوض اصلی ہو اور عوض اس سے کبھی جدا نہ ہوتا ہو جیسے بیع اجارہ،
 نکاح، مثلاً کسی نے کہا بعتک ہذا علی کذا، اجرتک علی کذا، نکحت علی کذا، ان مثالوں میں علی باء کے معنی میں
 ہوگا اور مناسبت اور علاقہ یہ ہے کہ باء الصاق کے لئے آتا ہے اور علی الزام کے لئے آتا ہے اور الصاق الزام کے
 مناسب ہے اس طور پر کہ جب ایک شے دوسری شے کے لئے لازم ہوگی تو وہ اس کے ساتھ قطع بھی ہوگی پس
 معلوم ہوا کہ لزوم کے ساتھ الصاق ضرور متحقق ہوگا اور جب ایسا ہے تو علی کو مجازاً باء کے معنی میں
 لیا جاسکتا ہے۔

وَمِنْ لِلْقِيَظِ وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُمُ اللَّهُ قَالَ أَعْتَقْتُ مِنْ عَبْدِي
 مَنْ شِئْتُ عَشْفَهُ كَأَنَّهُ أَنْ يَغْنَمَهُمْ كَالْوَاحِدِ بِمَعْلَاكِ قَوْلِهِ
 مَنْ شَاءَ لَا شَيْءَ وَلَا شَيْءَ وَصَفَهُ بِجِنَةِ عَامَةٍ فَاسْقَطَ الْخُصُوصَ۔

ترجمہ

اور کلمہ زن تبیض کے لئے ہے اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ نے اس شخص کے بارے میں کہا کہ جس
 سے کہا تبیض عظاموں میں سے اسکو آزاد کرنے کی ضروری کو تو چاہے تو اس کیلئے سوال ایک کیلئے سوال آزاد کرنے کا اختیار ہوگا
 بظان اس کے قول من شاء کے اسلئے کہ قائل نے اسکو صفت علم کے ساتھ متصف کیا ہے پس عموم صفت انصاف کو ماقط کر دیگا۔

تشریح

حروف جریں سے ایک حرف من ہے۔ اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ من اپنی اصل وضع کے اعتبار سے تبیض کیلئے ہے اور اس کے

علاوہ وہ تمام معانی مجازی ہیں اور مجبوراً اہل لغت نے کہا کہ مرثیہ دراصل ابتدائے غایت کے لئے ہے اور بعض کا خیال ہے کہ مرثیہ میں غایت کے لئے موضوع ہے اور بعض نے کہا کہ مرثیہ مذکورہ تمام معانی کے درمیان مشترک ہے۔ فاضل مصنف نے اکثر نقباء کے قول کو اختیار کرتے ہوئے کلام مرثیہ کو تعریف کیلئے قرار دیا ہے اور اسی پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کر کے کہا اے متقی مرثیہ میں عبیدی من شئت متفقہ، میرے غلاموں میں سے جس کو تو آزاد کرنا چاہے اس کو آزاد کرے اس مرثیہ میں حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ مخاطب (اوکل) کسی ایک غلام کے علاوہ باقی تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مجاز ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام مرثیہ عام کے لئے موضوع ہے اور کلام مرثیہ تعبیض کے لئے موضوع ہے پس کلام مرثیہ اور مرثیہ دونوں پر عمل کرنے کیلئے اس کلام کو بعض عام پر محمول کیا جائے گا چنانچہ کلام مرثیہ کی وجہ سے مخاطب کو اختیار ہوگا کہ وہ غلاموں میں سے جس کو چاہے آزاد کرے لیکن کلام مرثیہ کی وجہ سے یہ ضروری ہوگا کہ کوئی ایک غلام آزاد کرنے سے باقی رہ جائے۔ حتیٰ کہ اگر مخاطب نے یکے بعد دیگرے تمام غلاموں کو آزاد کر دیا تو آخری غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر سب کو ایک ساتھ آزاد کیا تو ایک کے علاوہ سارے غلام آزاد ہو جائیں گے اور اس ایک کو متعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا۔ اسکے برخلاف اگر مولیٰ نے یوں کہا اے متقی من عبیدی من شاء متفقہ، میرے غلاموں میں سے جو بھی آزادی چاہے تو اس کو آزاد کرے اس صورت میں اگر تمام غلاموں نے آزادی چاہی تو بلا استثناء تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور وجہ فرق یہ ہے کہ مرثیہ میں شارب مشیت صفت عامہ ہے جس کی نسبت کلام مرثیہ کی طرف کی گئی ہے لہذا یہ کلام عموم صفت کی وجہ سے عام ہو جائے گا اور یہ عموم صفت اس خصوص کو ساقط کر دینا جو خصوص مرثیہ تعبیضیہ سے حاصل ہوا ہے اور جب اس مثال میں خصوص ساقط ہو گیا تو تمام غلاموں کے آزادی چاہنے سے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور مرثیہ میں مشیت جو کلام مخاطب کی طرف منسوب ہے، اور کلام مرثیہ کی طرف منسوب نہیں ہے اسلئے یہ کلام عام نہ ہوگا اور جب یہ کلام عام نہیں ہے تو بلا استثناء تمام غلام آزاد نہ ہونگے بلکہ کم از کم ایک غلام کا آزاد نہ ہونا ضروری ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک مولیٰ صورتوں میں تمام غلام آزاد ہو جائیں گے کیونکہ صاحبین مرثیہ میں عبیدی کے مرثیہ کو تعبیض کے لئے قرار نہیں دیتے بلکہ بیان کیلئے قرار دیتے ہیں۔

وَالْإِلَٰهِيَّةُ الْغَايَةُ

ترجمہ اور الٰہی انتہاء غایت کے لئے ہے۔

تشریح

حروف جارہ میں سے ایک حرف الٰہی ہے اور الٰہی انتہاء غایت کے لئے موضوع ہے۔ غایت سے مسافت مراد ہے لہذا مطلب یہ ہے کہ کلام الٰہی مسافت اور دوری کی انتہا بیان کرنے کے لئے موضوع ہے۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ الٰہی کے مابعد کو غایت اور الٰہی کے ماقبل کو مغبیاء کہتے ہیں پھر اس بار میں کہ غایت مغبیاء میں کب داخل ہوگی اور کب اعلیٰ نہیں ہوگی ہمارا مذہب (۱) الٰہی کا مابعد اس کے ماقبل کے کم میں مطلقاً داخل ہوگا (۲) مطلقاً داخل نہ ہوگا (۳) اگر الٰہی کا مابعد اس کے ماقبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوگا ورنہ نہیں (۴) بلکہ الٰہی کی دخول اور عدم دخول پر کوئی دلالت نہ ہو بلکہ اس کے مابعد کا دخول یا عدم دخول کسی خارجی دلیل کا محتاج ہو۔ اس جو حصہ مذہب کی تفصیل یہ ہے کہ اگر غایت بذات خود قائم ہو یعنی ماقبل کا جز نہ ہو اور حکم سے پہلے موجود ہو اپنے وجود میں مغبیاء کی محتاج نہ ہو تو اس صورت میں غایت ابتدا اور غایت انتہاء دونوں مغبیاء میں داخل نہ ہونگی جیسے کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ من ہذا الماثل الٰہی ہذا الماثل، اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں صدر کلام اور اول کلام غایت کو شامل ہوگا یا نہیں۔ اگر شامل ہے تو غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو حکم سے خارج کرنے

کے لئے ہوگا اور غایت خود معیار کے حکم میں داخل ہوگی جیسے ”ایدیکم الی المرافق“ میں مرافق ہے کہ مرافق بذات خود قائم نہیں ہے اور صدر کلام غایت کو شامل بھی ہے کیونکہ بدکا اطلاق بغل تک ہوتا ہے اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا غایت کو شامل ہونے میں کوئی شبہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں غایت کو اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو کھینچ کر غایت تک لایا جاسکے یعنی غایت کے ماقبل کا حکم تو غایت تک پہنچ جائے گا لیکن غایت خود اسلئے حکم میں داخل نہ ہوگی جیسے اتوا الصیام الی اللیل“

وَفِي اللَّفْظِ وَيُفَرِّقُ بَيْنَ حَدِّهِ وَاشْتِبَاهِهِ فَقَوْلُهُ اِنْ صُمْتُ الدَّهْرَ وَاَقِمْتُ عَلَى الْاَكْبَدِ
وَفِي الدَّهْرِ عَلَى السَّاعَةِ وَتَشْتَعَارُ لِلْمُقَارَنَةِ فِي تَحْوِيلِهَا اَنْتَ طَائِفٌ فِي دُخُولِ السَّاعَةِ

ترجمہ اور فی ظرف کے لئے ہے اور اس کے حذف اور اثبات کے درمیان فرق کیا جائے گا پس اس کا قول ان صمت الدھر ابد پر واقع ہوگا اور فی الدھر ساعت پر اور مستعار لیا جاتا ہے مقارنت کے لئے جیسے اس کے قول انت طائف فی دخولک الدھر میں ہے۔
تشریح حروف جارہ میں سے ایک حرف فی ہے علماء احناف کا اس پر تو اتفاق ہے کہ کلمہ فی ظرف کے لئے موصوع ہے البتہ کلمہ فی اگر ظرف زمان کے لئے مستعمل ہو تو اسکو حذف کرنے اور حذف نہ کرنے کے باب میں اختلاف ہے۔ اختلاف کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ بعض کے نزدیک کلمہ فی کا حذف کرنا جائز ہے اور بعض کے نزدیک ناجائز ہے۔ فی کا حذف کرنا تو بالاتفاق جائز ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ کس صورت میں فی کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے معیار ہوگا اور اپنے ماقبل سے غیر زائد ہوگا اور کس صورت میں اس کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے ظرف ہوگا اور ماقبل سے زائد ہوگا چنانچہ صاحبین کے نزدیک ذکر فی اور حذف فی دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ فی کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے معیار ہوتا ہے اور اس کا مابعد اپنے ماقبل سے فاضل نہیں ہوتا ہے۔ گویا صاحبین کے نزدیک لفظ عند کے ذکر فی اور حذف فی دونوں صورتوں میں ایک معنی ہیں اور دونوں کا حکم ایک ہے مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طائف غذا بانت طائف فی غد اور شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو دونوں صورتوں میں عند کے اول حصہ میں طلاق واقع ہو جائیگی اور عورت عند کے تمام اجزاء میں مطلق ہو کر رہے گی اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانہ نیت معتبر ہوگی نفا معتبر نہ ہوگی۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ دونوں میں فرق کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ذکر فی کی صورت میں فی کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے ظرف ہوگا معیار نہ ہوگا اور حذف فی کی صورت میں فی کا مابعد ماقبل کے لئے معیار ہوگا۔ چنانچہ انت طائف غذا کی صورت میں اگر کوئی نیت نہ کی تو اول عند میں طلاق واقع ہوگی اور اگر آخر نہار کی نیت کی تو یہ نیت دیانہ اور قضاء دونوں طرح معتبر ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کے مذہب پر اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے ان صمت الدھر فبذی حرم کہا تو یہ قسم ابد پر واقع ہوگی چنانچہ اگر عاقل نے زندگی بھر کے روزے رکھے تو غلام آزاد ہوگا ورنہ نہیں اور اگر ان صمت الدھر فبذی حرم کہا تو یہ ایک ساعت کے روزے پر بھی واقع ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے روزے کی نیت کی اور پھر تھوڑی دیر بعد افطار کر لیا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ دہر کے ایک جز میں صوم پایا گیا۔

مضف نہ فرماتے ہیں کہ اگر کلمہ فی کو حقیقت پر محمول کرنا مستند ہو تو اس کا استعمال مجازاً مقارنت کے لئے ہوگا مثلاً کسی نے

الوینفرہ کا ہے اور اہل بصرہ کے نزدیک اور یہی صاحبین کا قول ہے، اذاً وقت کے لئے ہے اور اس کے ساتھ جزاء لائی جاتی ہے اس سے سقوط وقت کے بغیر جیسے معنی۔ اسلئے کہ معنی وقت کے لئے ہے وہ کبھی وقت کے معنی سے ساقط نہیں ہوتا ہے اور اس کے ساتھ مجازات لازم ہے موضع استفہام کے علاوہ میں اور اذاکے ذریعہ مجازات لازم نہیں ہے بلکہ مجازات جواز کے درجہ میں ہے۔

تشریح

کلمات شرط میں سے ایک کلمہ اذاً ہے نہایت کوفہ کے نزدیک کلمہ اذاً ظرف اور شرط دونوں کے درمیان مساوی طور پر مشترک ہے۔ یہی امام ابوینفرہ کا قول ہے اگر کلمہ اذاً شرط کے لئے مستقل ہو تو اسکے تین افعال ہونگے (۱) کلام کا پہلا حصہ سبب اور دوسرا حصہ مسبب ہوگا (۲) اذاً کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا (۳) اسکی جزاء پر فار داخل ہوگا اور اگر ظرف اور وقت کے لئے مستقل ہو تو کلام کا کوئی حصہ نہ سبب ہوگا نہ مسبب، نہ اس کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا اور نہ اس کے بعد فار جائزہ داخل ہوگا اگرچہ اذاً ظرفیہ کے بعد دو کلمے شرط و جزاء کے طور پر مذکور ہوں۔ شرط کے لئے استعمال کی نظیر یہ شعر ہے

واذا تبک غصا صہ فتمل

اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں اذاً شرط کے لئے ہے چنانچہ کلام کا پہلا حصہ (غصا صہ) فقرہ فاقہ کا لاحق ہونا سبب ہے اور دوسرا حصہ (برداشت کرنا) مسبب ہے اور اذاً کے بعد فعل مضارع مجزوم بھی ہے۔ ترجمہ یہ ہے: اے مخاطب قناعت اور بے نیاز کے ساتھ رہا کر جب تک تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی کوئی مصیبت آپڑے تو برداشت کر۔ اور وقت کے لئے استعمال کی نظیر یہ شعر ہے

واذا یحسون کریمہ اُدعی ہسا

اس شعر میں مضارع کے افعال کا غیر مجزوم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ پہلا کلمہ اذاً شرط کے لئے نہیں ہے بلکہ وقت اور ظرف کے لئے ہے۔ ترجمہ یہ ہے: اور جب کوئی سختی پیش آتی ہے تو اس کی ممانعت کے لئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عدو کھانا تیار کر لیا جاتا ہے تو جذبہ کو بلایا جاتا ہے۔ نہایت بصرہ کہتے ہیں کہ کلمہ اذاً کے حقیقی معنی صرف وقت کے ہیں البتہ کبھی معنی کی طرح مجازاً شرط کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن اس وقت میں بھی وقت کے معنی ساقط نہ ہوں گے۔ کیونکہ معنی وقت کے لئے موضوع ہے اور اس سے وقت کے معنی کسی حال میں ساقط نہیں ہوتے اور موضع استفہام کے علاوہ میں معنی کے لئے شرط کے معنی لازم ہیں اور اذاً کا شرط کے لئے آنا لازم نہیں ہے بلکہ جواز کے درجہ میں ہے پس جب کلمہ معنی کے لئے شرط کے معنی لازم ہونے کے باوجود اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے ہیں تو کلمہ اذاً جس کے لئے شرط کے معنی لازم بھی نہیں ہیں اس سے وقت کے معنی بدرجہ اولیٰ ساقط ہونگے یہی صاحبین کا قول ہے۔

وَمَنْ وَمَا وَكُلٌّ وَكَلَّمَ تَدْخُلُ فِي هَذَا الْبَابِ وَفِي كُلِّ مَعْنَى الشَّرْطِ اَيْضًا مِنْ حَيْثُ
اَنَّ الْاِسْمَ الَّذِي يَتَعَقَّبُهَا يُوصَفُ بِفِعْلِ لَا مَحَالَةَ لِيَتِمَّ الْكَلَامُ وَهِيَ تَوْحِيدٌ

الْإِحَاطَةُ عَلَى سَبِيلِ الْإِفْرَادِ وَمَعْنَى الْإِفْرَادِ أَنْ يُعْتَبَرَ كُلُّ مُشْتَرِكٍ
بِإِفْرَادِهِ كَأَنْ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ

ترجمہ

اور من، ما، کل اور کما باب شرط میں داخل ہیں اور کل میں بھی شرط کے معنی ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسم جو کل کے بعد ہے وہ لازم الفعل کے ساتھ متصف ہے تاکہ کلام تام ہو جائے اور کلمہ کل علی سبیل الافراد احاطہ کو واجب کرتا ہے اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ ہر فرد کا الگ الگ لحاظ کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے

تشریح

مصنف صامی کہتے ہیں کہ من، ما، کل، اور کما بھی کلمات شرط میں داخل ہیں پس کلمہ من ذوی العقول کے لئے آتا ہے اور ما غیر ذوی العقول کے لئے اور ذوی العقول کی صفات کے لئے آتا ہے اور کما عموم افعال کو ثابت کرتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "کما نفعتم جلودہم" میں ہے کُن کے بارے میں یہ دہم ہو سکتا ہے کہ کلمہ کُن کلمات شرط میں شمار کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ کلمہ کُن حقیقہ شرط کے لئے نہیں ہے کیونکہ کلمات شرط افعال پر داخل ہوتے ہیں اور لفظ کل اسم پر داخل ہوتا ہے۔ اس دہم کو دور کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلمہ کل کے اندر بھی شرط کے معنی ہیں کیونکہ کلمہ کل اگرچہ بذات خود فعل پر داخل نہیں ہوتا ہے لیکن جس اسم پر کل داخل ہوتا ہے اس اسم کے بعد فعل آتا ہے اور وہ فعل اس اسم کی صفت ہوتا ہے کیونکہ حرف شرط کے لئے ضروری ہے کہ وہ فعل پر داخل ہو اور کل براہ راست فعل پر داخل نہیں ہوتا لیکن بواسطہ اسم یہی شمار کیا جائے گا کہ کل فعل پر داخل ہے اور کلمہ کل جب نکرہ پر داخل ہوتا ہے تو وہ علی سبیل الافراد افراد کا احاطہ کرتا ہے اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ گویا اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جب بادشاہ نے شکر سے کہا "کل رجب منکم دخل ہذا الحصن اولاً" فہ کذا۔ پھر بیس فوجی ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان میں سے ہر ایک کے لئے کمال نقل ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ رَبَّنَا عَصَاكَ إِنَّكَ أَنْتَ الثَّوَابُ الرَّحِيمُ
اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي بِالصَّالِحِينَ وَاجْعَلْنِي مِنَ الْفَائِزِينَ بِحُرْمَةِ مُحَمَّدٍ سَيِّدِ
الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَذُرِّيَّتِهِ أَجْمَعِينَ
إِلَى يَوْمِ الدِّينِ -

جمیل احمد غفرلہ ولوالدہ

۱۲ ذیقعدہ ۱۴۱۳ھ